Ph. sp. 531 (2

<366127165900 16

<366127165900 16

Bayer. Staatsbibliothek

A

# Malebranche
# von der Wahrheit,

oder

## von der Natur des menschlichen Geistes

und

## dem Gebrauch seiner Fähigkeiten

um Irthümer in Wissenschaften zu vermeiden;

# sechs Bücher,

aus dem französischen übersetzt,

und mit Anmerkungen herausgegeben

von einem

## Liebhaber der Weltweisheit.

Malebranche
Von der
Wahrheit
2

## Zweiter Band,

enthält das dritte und vierte Buch.

---

Halle, 1777.

verlegt und gedruckt bey Johann Christian Hendel.

51 BG

Bayerische Staatsbibliothek München

Bayerische
atsbibliothek
München

# Geneigter Leser!

Es wäre nicht nöthig gewesen, diesen zweiten Band mit einer Vorrede zu begleiten, wenn ich mich nicht in der Situation befände, theils wegen des ersten Bandes noch etwas zu erinnern,

und mich der Anmerkungen wegen zu rechtfertigen, welche in dem gegenwärtigen zweiten Bande der Anzahl und dem Inhalt nach von denen im ersteren verschieden sind; theils aber besonders mich bey dem Herrn Frankfurter Recensenten für das meisterhaft recht nach der Mode gefällte Urtheil über den ersten Band zu bedanken.

Ich wollte bey der Uebersetzung, der zwey ersteren Bücher in meinen Bemerkungen keinen andern Endzweck erreichen, als den, der mir bey der deutschen Ausgabe eines Werks, wie die Untersuchung der Wahrheit ist, nothwendig schien, nemlich die eigenen Meinungen des Pater Malebranche mit den neuern zu vergleichen, einige unrichtige Sätze anzuzeigen, hie und da manche Einschränkungen zuzufügen, und überhaupt alles das zu thun, was ein Freund der Wahrheit thun muß, wenn er eine solche Arbeit unternimmt, wie die ist, der ich mich unterzogen habe. Hätte ich mich in eine Widerlegung der Irthümer, der Chimären und der mancherley Grillen einlassen wollen, so

hätte man mehrere Bände aus Einem machen müssen. – Und was würde ich dadurch geleistet haben? da **Locke** und **Leibnitz** seine vornehmste Meinung, daß wir alles in Gott sehen, von allen Seiten beurtheilet, und Herr **Meinerts** in der Schrift, welche bey der Academie der Wissenschaften zu Berlin das Accessit erhalten hat, das System des Paters von den Neigungen geprüft, und zum Theil auch widerlegt haben. Daher lies ich mich über verschiedene Ideen des Verfassers gar nicht ein, bemühete mich nur, den wahren Sinn desselben zu erschöpfen, und in einigen theologischen Meinungen ein Wort zu sagen, welches ein jeder denkender Leser billigen wird.

Meine andere Beschäftigungen liessen es nicht zu, das Manuscript ins Reine zu bringen, und der Corrector konnte sich nicht so recht in die Sache finden. Auf diese Art sind viele Druckfehler untergeschlichen und manchesmal durch Zusatz oder Verstellung eines Worts in etwas der Sinn verdreht und entstellt worden; dieses wird der Leser

selbst übersehen können. Dadurch aber wurde ich aufmerksamer, daß ich bey diesem Bande zum wenigsten eine Correktur durchgesehen. Ich habe auch um einige Entschädigung zu leisten, am Ende dieses zweiten Bandes eine Anzeige der Druckfehler beigefüget.

Der zweite Band ist mir unter den Händen stärker geworden, als ich glaubte; die Gegenstände, welche Malebranche in demselben abhandelt, sind von der Beschaffenheit, daß sie eine genauere Untersuchung und Zergliederung verdienten. In dem dritten Buch vom reinen Verstande sind beinahe alle die Meinungen enthalten, welche der cartesianischen Philosophie eigenthümlich sind, so wie man auch in demselben das System des Pater Malebranche hinlänglich antrift. Dieses Buch bleibt also im genauesten Verstande nur allein für den Liebhaber der Wahrheit wichtig, der dies unschätzbare Kleinod auch aus den Schlacken der Irthümer, aus dem Wust der Vorurtheile und Chimären hervorzuziehen sich bemühet. Wichtig für

den Philosophen! Dem es nicht genug dünkt, aus philosophischen Handbüchern den Namen der Sekten, höchstens etwa ihre Hauptlehren dem äussern Gewande nach zu erlernen, und damit dem unvorsichtigen, halbgelehrten Publicum ein Blendwerk vorzuspielen; – dem es im Gegentheil Pflicht scheinet, und auch Vergnügen macht, mit scharfsichtigen Blicken einer gerechten Wahrheitsliebe und mit völliger Unpartheilichkeit ein jedes System bis auf seine Grundquellen zu führen, und denn zu untersuchen, ob der Philosoph an derselben reines Wasser geschöpfet habe. Er wird alle Beschwerden und alle die unebenen Wege nicht achten, die zu dem Heiligthum der Wahrheit führen. Lohn genug, wenn er sie findet. Die Biene saugt aus den Blumen das Honig, und die Wespe das Gift.

Das vierte Buch von den Neigungen ist schon gemeinnütziger. Hier wallet der Fuß auf angenehmen grünen Pfade. Auf dem erblickt das Auge freilich noch manche sumpfigte Gegend, hinter

ihr noch manchen Abgrund, – aber erfreuend ist die schöne Aue, auf der man ruhet, als mit vorsichtiger Vorbereitung auf das, was künftig ist, sich geschickt machen zu können, auch durch die noch bevorstehende mühsame Wege zur Wahrheit zu eilen. Ich setze hier das Unrichtige abermals bey Seite, was sich theils in der Erklärung dessen, was Neigung ist, theils in der Bestimmung der Hauptneigungen, theils in manchen gewählten Beispielen findet. Zu meinen Noten hat mir vorzüglich die Preisschrift des Herrn Hofprediger **Cochius** in Potsdam Stoff gegeben, die ich dabey beständig zur Hand hatte. Ich habe auch zuweilen blos gewisse vom Verfasser gewählte Beispiele in den Anmerkungen näher geprüfet: manchmal sie weiter fortgesetzet, nicht selten auf gegenwärtige Zeiten angewandt, und ihren rechtmässigen Gebrauch richtiger festzusetzen mich bemühet.

Ich übergebe also hiemit diesen Band allen Freunden der Wahrheit, unbekümmert über die Urtheile

theile, welche man darüber fällen wird. Ehre genug für mich, wenn man mich für einen Verehrer desjenigen hält, der von keinen Vorurtheilen verblendet alles mögliche thut, um mit eigenen Augen zu sehen; der mit ganz uneingenommenen Gemüthe das Brauchbare und Nützliche ehret, wo er es findet, das Unnütze und Schädliche hingegen bey Seite wirft, wer es auch nur je gesagt haben möchte.

Ich könnte nun aufhören, wenn ich nicht noch ein Wort mit dem Herrn Recensenten zu reden hätte, der in der Frankfurter gelehrten Zeitung die Uebersetzung meisterlich geschildert. Ich will Ihnen mein Herr Recensent nur ins Ohr sagen, was die Leser dieses Buches in Rücksicht ihrer Recension urtheilen. Von einigen hört man diese Worte: In der Frankfurter gelehrten Zeitung ist wohl Laune, die Recensenten begehen aber den Fehler, daß sie das, was sie loben, bis auf den höchsten Gipfel erheben, und dem sie nicht

wohl wollen, das muß in den tiefsten Abgrund herunter; von der Mittelstrasse wissen sie nichts. Es ist ein Wunder, daß der Recensent nicht auch gesagt: es wäre der Sinn vom Malebranche nicht getroffen, der Uebersetzer seye der französischen Sprache nicht mächtig, das fehlet ihr noch, so wäre sie vollständig. Andere liessen sich so heraus: man merkt, daß der Recensent das Buch mit dem Vorsatze durchblättert, die Uebersetzung – denn bey der Anmerkung, die der Recensent anführet, wird der, den der gesunde Menschenverstand nicht verlassen hat, einsehen, daß S. 4. das Wort Scholasticker nicht auf die heidnischen Philosophen zu ziehen sey. S. 210. manchen Gedanken der Zeit zu haben, ist ein Druckfehler, in dem das zu ausgelassen – es gehet aber so, Kleinigkeiten muß man groß machen, den Verstand muß man verdrehen, um etwas sagen zu können. Die Herrn Recensenten nehmen sich nichts mehr übel, so gar was in einem Blatt bis zum Abscheu ist herunter gemacht worden, wird im folgenden bey der nemlichen Zeitungsanstalt herausgestrichen,

strichen, und man weiß der Sache eine solche Wendung zu geben, daß es der leichtsinnige Leser nicht einmal übel nimmt, man setzt lieber audiatur & altera pars, und nun wird das gelobt, was man zuvor verachtet hat: solche widersprechende Handlungen sind bey ihnen Kleinigkeiten. – Noch eines anderen Worte will ich nicht anführen, um nicht das Ansehen zu haben, als wäre mir daran gelegen, wie es gewöhnlich geschiehet, dem Recensenten etwas abzugeben. Nein ich sage nicht ein Wort zu der ganzen Recension, und versichere bey meiner Redlichkeit, daß ich die Gedanken so hergesetzt, wie sie die Leser, welche den Uebersetzer nicht kennen, ausgesagt haben. Ich bin vielmehr **Ihnen**, mein lieber Recensent! für das Meisterstück von Recension unendlich verbunden. Der Verleger hat einen recht guten Absatz gehabt, gewiß hat die gute Recension etwas dazu beigetragen. Wohl an, der Herr segne Sie, der Herr bewahre und erhalte

Sie

Sie in dieser Laune bis an ihr Ende. Ich bitte indessen recht sehr: in ihre Geissel frische Knoten zu machen, und diesen sammt den übrigen Bänden so herumzuholen, daß auch nicht ein gesunder Fleck an ihnen bleibt. Nächstens werde ich Sie, wenn mich meine vorhabende Reise in jene Gegenden führet, dafür umarmen. Was kann ich mehr thun? Geschrieben im Frühling 1777.

Ihr

# Inhalt
## der Hauptstücke des zweiten Bandes.

### Drittes Buch.
### Von dem Verstand – von der Seele ohne Beziehung auf den Körper.

#### Erster Theil.
#### Von dem Verstand.

Erstes Hauptstück. Die Gedanken allein sind ein wesentliches Geschäfte der Seele. Empfinden und sich Dinge einbilden, sind Modifikationen derselben. Wir kennen nicht alle ihre Modifikationen. Sie sind von unsrer Erkenntnis und von unsrer Liebe verschieden, nicht einmal beständig Folgen derselben.

Zweites Hauptstück. Die Seele, kann das Unendliche nicht begreifen, da sie eingeschränkt ist. Diese Einschränkung verursachet viele Irthümer, besonders Ketzereien. Man muß die Vernunft dem Glauben unterwerfen.

Drittes Hauptstück. Die Weltweisen unterdrücken ihren Verstand, weil sie ohne Ordnung im Studieren zu beobachten, sich mit Gegenständen beschäftigen, welche zu viel Verhältnisse in sich begreifen, und von vielen andern abhangen. Ein aus dem Aristoteles hergenommenes Beispiel. Die Geometer, besonders welche die Algebra und Analyse verstehen, sind in der Erforschung der Wahrheit glücklicher. Ihre Methode schärft das Nachdenken, die Logick des Aristoteles hingegen verringert dasselbe. Ein andrer Fehler der Gelehrten.

Viertes Hauptstück. Die Seele kann sich nicht lange mit Dingen beschäftigen, die mit dem Unendlichen nichts gemein haben, und mit ihr in keinem Verhältnis stehen. Die Unbeständigkeit des Willens verursachet den Mangel der Aufmerksamkeit, folglich den Irthum. Unsere Empfindungen beschäftigen uns mehr als die reine Begriffe der Seele. Das ist die Quelle aller Verdorbenheit in den Sitten, und der Unwissenheit des gemeinen Mannes.

# Inhalt

## Zweiter Theil.

## Von der Natur der Ideen.

Erstes Hauptstück. Die Erklärung des Worts Ideen. Sie existiren wirklich, und sind nothwendig zur Vorstellung der materiellen Dinge. Eintheilung der verschiedenen Arten, die äusserlichen Gegenstände zu sehen.

Zweites Hauptstück. Die materiellen haben keine ihnen ähnliche Arten.

Drittes Hauptstück. Die Seele kann keine Ideen erwecken. Ursachen der Irthümer hierüber.

Viertes Hauptstück. Wir sehen die Gegenstände nicht durch angeborne Ideen. Gott bringt sie in uns keinesweges in jedem Augenblick hervor, da wir ihrer bedürfen.

Fünftes Hauptstück. Die Seele sieht weder das Wesen noch die Existenz der Gegenstände durch die Betrachtung ihrer Vollkommenheiten. Gott allein sieht sie auf solche Art.

Sechstes Hauptstück. Wir sehen alles in Gott.

Siebentes Hauptstück. Vier verschiedene Arten die Gegenstände zu erblicken. Wie man Gott erkennen kann. Wie man zur Kenntnis der Körper komme. Wie man seine Seele, die Seele andrer Menschen, überhaupt ein reines geistiges Wesen kennen kann.

Achtes Hauptstück. Die zu genaue Gegenwart der unbestimmten Idee eines Dinges überhaupt betrachtet, verursacht alle die ungeordnete Abstraktionen in der Seele, und des grösten Theils, die philosophische Chimären, welche so oft Hindernisse werden, warum die Philosophen die eigentlichen physischen Grundsätze nicht in ihrer Gründlichkeit einsehen. Ein Beispiel, so das Wesen der Materie betrift.

Neuntes Hauptstück. Die letzte allgemeine Ursache unsrer Irthümer. Die Begriffe von den Dingen sind nicht stets in der Seele gegenwärtig, so bald und so oft man es wünschet. Ein jeder endlicher Geist ist dem Irthum unterworfen. Woher das komme? Man muß nicht glauben, daß ausser den Körpern und Geistern sonst gar nichts existire, oder daß Gott in dem Verstande ein Geist sey, wie wir uns einen Geist vorstellen.

Zehntes Hauptstück. Einige aus der Physick genommene Beispiele von Irthümern, in welche man blos deshalb geräth weil man voraussetzt, daß Dinge, welche ihrer Natur nach verschieden sind in ihren Beschaffenheiten, ihrer Ausdehnung,

nung, Dauer, und Proportion sich vollkommen ähnlich wären.

Eilftes Hauptstück. Beispiele von Irthümern aus der Moral, die eben daraus entstehen.

Beschluß der drey ersteren Bücher.

Viertes Buch.

Von den Neigungen oder den natürlichen Bewegungen der Seele.

Erstes Hauptstück. Wie bey den Körpern Bewegungen nothwendig sind, so muß die Seele auch gewisse Neigungen haben. Gott giebt diese nur zu dem Ende, daß sie auf ihn gerichtet seyn sollen. Ihre Neigung zum Guten überhaupt, bestimmt sie zum Guten insbesondre betrachtet. Ursprung der vornehmsten natürlichen Neigungen, womit sich dieses vierte Buch beschäftigen soll.

Zweites Hauptstück. Die Neigung zum Guten überhaupt ist der Grund der Unruhe unseres Willens. Folglich auch unsrer Nachläßigkeit und Unwissenheit. Erstes Beispiel. Die Sittenlehre ist den meisten Menschen unbekannt. Zweites Beispiel. Die Unsterblichkeit der Seele wird von vielen bestritten. Bey abstrakten Dingen, welche beinahe gar keine Beziehung auf uns haben, steigt die Unwissenheit aufs höchste.

Drittes Hauptstück. Die Neugierde ist natürlich und nothwendig. Drey Regeln sie zu mäßigen. Erklärung der ersteren.

Viertes Hauptstück. Fortsetzung. Erklärung der zweiten Regel über die Neugierde. Der dritten.

Fünftes Hauptstück. Von der zweiten natürlichen Neigung der Selbstliebe. Sie theilt sich ein in die Liebe zum Seyn und zum Glücklichseyn, oder zur Grösse und zum Vergnügen.

Sechstes Hauptstück. Von der Neigung zu allem, was uns über andere erhebt. Von den falschen Urtheilen einiger frommer Leute des Abergläubischen und des Heuchlers. Vom Voet dem Feind des Des Cartes.

Siebentes Hauptstück. Von dem Verlangen nach Wissenschaften, und den falschen Urtheilen der Gelehrten.

Achtes Hauptstück. Von dem Verlangen gelehrt zu scheinen. Von den Unterredungen der falschen Gelehrten. Von ihren Werken.

Neuntes Hauptstück. Wie die Neigung für Reichthum und Ehrenstellen zum Irthum verführet.

Zehntes Hauptstück. Von der Liebe zum Vergnügen in Beziehung auf die Moral. Man muß demselben entgehen, wenn es uns auch gleich glücklich machet. Es muß uns niemals zur Liebe der sinnlichen Güter bringen.

Eilftes Hauptstück. Von der Liebe zum Vergnügen in Beziehung auf die spekulativischen Wissenschaften. Wie es an der Entdeckung der Wahrheit ein Hindernis wird. Einige Beispiele. Beweis von dem Daseyn Gottes.

Zwölftes Hauptstück. Die Wirkungen welche der Gedanke an zukünftige Güter und Uebel in der Seele hervorbringen kann.

Dreizehntes Hauptstück. Von der dritten natürlichen Neigung, der Freundschaft, welche wir für andere haben. Sie beweat uns, die Gedanken unsrer Freunde zu billigen, und sie durch falsche Lobeserhebungen zu verblenden.

Von

# Von der Untersuchung der Wahrheit.

## Drittes Buch.

## Von dem Verstande, oder von der Seele ohne Beziehung auf den Körper.

### Erster Theil.

## Vom Verstande.

### Erstes Hauptstück.

I. Nur allein die Gedanken sind eine wesentliche Eigenschaft *) der Seele. Empfinden und sich etwas einbilden sind nur Modifikationen.

*) Wenn Malebranche sagt, nur allein die Gedanken sind eine wesentliche Eigenschaft, so verstehe man die Gedanken an sich betrachtet, diese sind entweder Empfindungen oder Einbildungen; was diese Arten von Gedanken bestimmt, macht die Modifikationen.

Anm. des Uebers.

difikationen derselben. II. Wir kennen bey weiten nicht alle Modifikationen, derer unsere Seele fähig ist. III. Die Empfindungen, selbst die Leidenschaften sind von unsrer Erkenntnis und Liebe verschieden, sie sind auch nicht jederzeit nothwendige Folgen derselben.

Der Gegenstand dieses dritten Buchs ist freilich trockner und unfruchtbarer als er im vorigen Buche war. Ich betrachte hier die Seele an und vor sich, ohne allem Verhältnis mit dem Körper, um die Irthümer und Schwachheiten, welche von ihr zunächst abhangen, desto leichter zu entdecken. Die Sinne und die Einbildungskraft, sind unerschöpfliche Quellen von Selbstbetrug und Verblendung, die Seele aber, wenn sie durch ihre eigene Kraft handelt, ist demselben weit weniger unterworfen. So mühsam das Ende der zwey ersteren Bücher geworden ist; – so unangenehm wird mir der Anfang des dritten, nicht als wenn ich von den Eigenschaften des Geistes gar nichts sagen könnte, vielmehr darum, weil ich hier mehr seine Schwachheiten als seine Eigenschaften aufsuche. Man verwundre sich also nur nicht, wenn die gegenwärtige Abhandlung an Entdeckung der Irthümer geringhaltiger, abstrakter und folglich trockner und schwerer ist als die vorigen. Nicht immer kann man die Sinne oder die Einbildungskraft in Bewegung setzen, es wäre auch nicht einmal gut. Einen abstrakten Gegenstand sinnlich vorzustellen, hiesse ihn völlig verdunkeln, es ist genug wenn man ihn verständlich zu machen sucht. Wie ungerecht sind dem zu folge die Klagen aller derer, die so viel zu wissen wünschen und doch auf nichts ihre Aufmerksamkeit richten, welche immer sinnlichen Reitz und unaufhörlich Schmeiche-

ley

ley der Leidenschaften verlangen, es aber sehr ungern sehen, wenn man sie um ihr ernsthaftes Nachdenken ersuchet! Indessen dergleichen Leute kann ich hier nicht befriedigen. Ich überlasse es dem Schauspiel oder dem Roman, ihnen zu gefallen, und ihre Aufmerksamkeit zu erregen; ich werde zufrieden seyn, wenn ich den aufmerksamen nachdenkenden Leser belehren kann. Da die Irthümer der Sinne und der Einbildungskraft aus der Natur und Beschaffenheit des Körpers entstehen, so lassen sie sich eben aus der Abhängigkeit der Seele von ihm leicht entwickeln. Die Irthümer des Verstandes hingegen können blos durch Betrachtung der Natur der Seele und der zur Kenntnis der äusseren Gegenstände erforderlichen Begriffe erklärt und ins Licht gesetzt werden. Ueber die Natur des Geistes und der intellektuellen Begriffe werde ich mich also hier weitläuftig erklären, um die Ursachen der Irthümer im Verstande aufsuchen zu können. Ich gedenke zuerst von der Seele zu reden, was sie an und vor sich, ohne auf ihre Verbindung mit dem Körper zu sehen, sey, so daß das, was ich nun sagen werde auf alle reine Begriffe, vorzüglich auf das paßt, was ich den reinen Verstand nenne. Darunter verstehe ich aber nichts anders, als das Vermögen der Seele, die äusseren Gegenstände ohne alle körperliche zu ihrer Vorstellung nöthige Bilder *) im Gehirn zu kennen. Hernach werde ich von den intellektuellen Ideen, als einem Mittel reden, durch welches der Verstand die äusseren Gegenstände sich vorstellet.



*) Unter Bilder im Gehirn verstehet man die zur Vorstellung in der Seele nöthige Veränderungen des Gehirns. Malebranche hat sich das Wahre darunter nicht vorgestellt. Anm. des Uebers.

## I. Nur allein die Gedanken sind der Seele wesentlich. Empfindungen und Einbildungen sind Modifikationen derselben.

Bey reiflicher Ueberlegung, glaube ich, wird man nicht zweifeln, daß das *) Wesen der Seele in dem Gedanken bestehe, wie das Wesen der Materie in der Ausdehnung **), daß sie nach den verschiedenen Modifikationen der Gedanken, bald will, bald sich etwas einbildet, bald eine noch andere Gestalt annimmt – eben wie vermöge der mancherley Modifikationen der Materie sie bald Wasser, bald Feuer, bald Holz ist, und vielfältige Formen annimmt.

Nur erinnre ich zum voraus, daß, wie ich unter dem Wort Ausdehnung nicht diese oder jene Art derselben, als das Viereck oder die Rundung, sondern eine aller Arten von Abänderung und Figuren fähige Ausdehnung verstanden habe, eben so das Wort, Gedanken nicht von einer besondern Modifikation der Seele, das heißt, von diesem oder jenem, sondern von einem aller Modifikationen fähigen Gedanken erkläre. Diese Vergleichung macht nicht die geringste Mühe, sie müßte dann daher entstehn, weil man von Gedanken nicht die klaren Vorstellungen haben kann, als von der Materie, und blos durch eine innerliche Em-

*) Durch das Wesen eines Dinges verstehe ich das, was man in demselben sich zuerst vorstellet, von welchem alle seine Modifikationen abhängen.

Anm. d. Verf.

[Also die innere Möglichkeit.

Anm. d. Uebers.

**) Das ist der Gedanke, der zu manchem Irthum den Grund gelegt, z. B. zu dem, daß man den Raum als einen Körper angesehen.

Anm. des Uebers.

Empfindung, durch das innere Bewußtsein sich von demselben überzeugt, wie ich weiter unten darthun werde.

Eben so wenig kann ich mir vorstellen, daß es eine Seele geben kann, welche nicht denken sollte, obgleich manche nicht empfindet, sich nichts einbildet, auch nicht einmal will; wie man sich gleichfalls eine Materie nicht vorstellen kann, die keine Ausdehnung hätte, ob es gleich leicht ist eine andere sich zu gedenken, die weder Erde, noch Metall, weder ein Viereck, noch rund, ja nicht einmal in Bewegung ist. Daraus kann man denn nun auf die Möglichkeit schliessen, daß die Seele zuweilen weder Wärme, noch Kälte, weder Traurigkeit noch Freude empfinde, gar keine Einbildungen habe, so gar nichts wolle, und also alle diese Modifikationen ihr nicht wesentlich sind. Der Gedanke allein ist das Wesen des Geistes, so wie die Ausdehnung das Wesen der Materie. Allein, wie diese, wenn man sie ohne Bewegung gedächte, ganz unnütz und alle die Formen, für welche sie gemacht ist, anzunehmen unfähig wäre, nicht einmal gerechnet, daß ein verständiges Wesen sie auf die Art nicht habe hervorbringen können; so würde die Seele oder der Gedanke, wenn man ihr den Willen nehmen wollte, ganz offenbar unnütz seyn weil sie sich niemals zu den Gegenständen, die sie sich vorgestellt, richten, nie das Gute lieben könnte, für welches sie gemacht ist. Nichts destoweniger gehört das Wollen nicht zum Wesen der Seele, weil es Vorstellungen voraussetzt, so wie die Bewegung die Ausdehnung voraussetzt, also auch nicht das Wesen der Materie ausmachet.

Der Gedanke allein bestimmt dasselbe, die verschiedenen Arten zu denken hingegen, wie die Empfindungen und

die Einbildung, sind nur Modifikationen, deren sie fähig ist, die sie aber nicht immer hat. Das Wollen begleitet sie jederzeit als eine Eigenschaft, sie mag nun mit einem Körper verbunden seyn, oder nicht; es ist ihr aber unwesentlich, weil es Gedanken voraussetzt, und man sich die Seele ohne Willen, wie den Körper ohne Bewegung vorstellen kann. Freilich kann das Vermögen zu wollen von der Seele nicht getrennt werden, ob es ihr gleich nicht wesentlich ist, so wenig als das Vermögen der Bewegung von der Materie kann getrennt werden, ob es ihr gleich nicht wesentlich ist. So wie der Begrif einer Materie, welche sich nicht bewegen könnte, unmöglich ist, so ist es auch unmöglich, sich eine Seele vorzustellen, welche nicht wollen, oder gar keine natürliche Neigung haben könnte. Ferner, da die Materie sehr gut ohne eine würkliche Bewegung seyn kann; so ist es gleichfals möglich, daß die Seele sich ohne allen vom Schöpfer empfangenen Eindruck zum Guten, folglich ohne Willen befinde, denn in dieser vom Schöpfer der Natur empfangenen Neigung zum Guten überhaupt bestehet doch der Wille, so wie ich es im ersteren Kapitel dieses Werkes ausführlicher auseinandergesetzt habe.

## II. Nicht alle Modifikationen, deren unsere Seele fähig ist, sind uns bekannt.

Dies sowohl als das vorhergehende, was ich in der Abhandlung von den Sinnen über die Natur der Seele gesagt habe, setzt nicht voraus, daß wir alle Modifikationen kennen, deren sie fähig ist; dergleichen Voraussetzungen mache ich nicht gern. Im Gegentheil halte ich die Seele

selbst für fähig, nach und nach unendlich verschiedene Modifikationen anzunehmen, welche sie selbst nicht kennet.

Der kleinste Theil Materie kann eine Figur von drey, sechs, zehn und zehntausend Seiten annehmen, so gar eine zirkelförmige, und elliptische Figur, welche man als Figuren von unzählichen Zirkeln und Seiten ansehn kann. Eine jede dieser Figuren hat ausserordentlich viele Arten, es giebt eine ungezählte Menge von Triangeln von verschiedner Art, noch mehr Figuren von vier, sechs, zehn, zehntausend Seiten, und unendliche Polygone. Denn der Cirkel, die Ellipse, überhaupt eine jede reguläre oder irreguläre krumlinigte Figur kann als ein unendliches, Vieleck betrachtet werden; die Ellipse z. B. als ein unendliches Polygon, in welchem die Winkel welche seine Seiten machen, ungleich sind, da sie gegen den kleinen Diameter grösser sind, als gegen den grossen. Eben so ist es mit den andern zusammengesetzten und mehr irregulären Polygonen beschaffen.

Ein kleines Stück Wachs kann folglich ganz unzählich viele verschiedene Figuren annehmen, die kein menschlicher Verstand begreifen kann. Warum sollte man sich denn einbilden, daß die Seele, welche weit edler ist als der Körper, nur der Modifikationen fähig wäre, die sie nun einmal hat?

Hätten wir niemals Vergnügen oder Schmerzen empfunden, niemals eine Farbe oder das Licht gesehn, kurz wären wir gleichsam blind dagegen gewesen, und taub bey den Tönen; so würden wir wohl mit Recht schliessen können, daß wir dieser Empfindungen unfähig wären, welche wir würklich von dem Gegenstande haben. Indessen sind sie doch nur Modifikationen der Seele, wie

ich in der Abhandlung von den Sinnen gezeigt habe. Darinn werden wir nun einig seyn müssen, daß die Fähigkeit der Seele verschiedene Modifikationen anzunehmen so groß sey, als das Vorstellungsvermögen, ich will so viel sagen, daß, wie der Verstand die Figuren, welche die Materie annehmen kann, weder zu ergründen, noch zu begreifen vermag, er sich eben so wenig die verschiedene Modifikation vorzustellen im Stande ist, welche die allmächtige Hand Gottes in der Seele hervorbringt, wenn er auch ihre Kräfte so gut kennte, als die Kräfte der Materie, welches aber aus vielfachen Gründen unmöglich ist, die ich im siebenden Hauptstück des zweiten Theils dieses Buchs anzeigen werde.

**Die Verbindung der Seele mit einem Körper *) und ihre Abhängigkeit von demselben ist also lediglich Schuld, daß**

*) Das bezieht sich auf die gewöhnliche Meinung der Cartesianer, welcher Malebranche besonders zugethan war, daß nemlich alle Fehler unsrer Erkenntnis von dem Körper herkämen, daß die Seele, wenn sie seiner los wäre, von ganz andrer Beschaffenheit seyn würde. Einige alte Philosophen, unter andern Sokrates scheinen sie auch gehabt zu haben. Man prüfe sie aber etwas näher, und sie wird, wo nicht ganz und gar verworfen, doch ausserordentlich eingeschränkt werden müssen. Der gewöhnlichen Beweise von der Fürtreflichkeit des Körpers, und dem grossen Nutzen, welchen die Seele, von ihm bekommt, will ich itzo gar nicht gedenken. Sie sind zu bekannt, und wer sie zusammen mit vieler Scharfsinnigkeit ausgeführt lesen will, dem empfehle ich eine Dissertation von Alex. Gottl. Baumgarten *de existentia corporum angelicorum*. Nur eines will ich anmerken. So gar nach dem eigenen System des Verfassers wäre es um unsere ganze Erkenntnis gethan. Denn das kann man doch unmöglich zugeben, womit er sich vertheidigen würde, daß wir nemlich alsdenn eine vollkommen deutliche Erkenntnis hätten. Diese ganz deutliche Erkenntnis hat Gott allein ausschliessungsweise; folglich behalten wir immer eine verworrene, diese fließt nach der Meinung, des

Ver-

daß sie hiernieden nur sehr wenige Modifikationen bekommen kann. Alle Empfindungen stehn mit ihm in Verhältnis und da sie sich Gottes nicht erfreuet, so fehlen ihr auch die Modifikationen, welche dieser Genuß hervorbringen kann. Eben so geht es mit der Materie, aus welcher der Körper zusammengesetzt ist. Sie hat in diesem Leben auch wenige Modifikationen. Nur allererst nach unserm Tode kann sie sich in Erde und Staub auflösen. Während dieser Zeit kann sie weder zur Luft, zum Feuer, weder Diamant, Metall, weder rund, viereckig, noch triangelförmig werden: sie muß Fleisch, Gehirn, und eine menschliche Figur haben, damit die Seele mit derselben verbunden seyn könne. Dieselbe Beschaffenheit hat die Seele; sie muß Empfindungen der Wärme, der Kälte, der Farbe, des Lichtes, der Töne, des Geruchs, vom Geschmack und noch andre Modifikationen haben, damit sie in der Verbindung mit dem Körper bleibe. Alle ihre Empfindungen stimmen zur Erhaltung seiner Maschine zusammen. So bald nun das geringste ihrer Organen sich losreißt, so setzen sie die Seele gleichsam in Bewegung und Schrecken; sie muß also von ihnen abhängen, so lange der Körper der Auflösung unterworfen ist. So bald er aber unsterblich geworden und wir jene nicht mehr zu befürchten haben, so ist es wohl mehr wahrscheinlich, daß sie dann die unangenehmen Empfindungen nicht mehr haben wird, welche anitzt so oft wider unsern Willen entstehen, daß unzählige andere



Verfassers aus der sinnlichen; die sinnliche kommt aber vom Körper, folglich haben wir einen Körper nöthig. Daraus, wenn es auch als keine Demonstration, sondern lediglich gegen den Pater gelten kann, sieht man denn doch, wie sich der scharfsinnigste Kopf zuweilen vergessen könne, wenn er sein System nicht bey jedem Schritt, den er thut, ganz überdenkt.

Anm. des Uebers.

ihre Stelle einnehmen, von welchen wir itzt nicht einmal einen Begrif haben, welche alle Gedanken übersteigen, und der Grösse und Güte Gottes, deren wir uns dann erfreuen, würdig seyn werden.

Man bildet sich also ohne Grund ein, die Seele so genau zu kennen, daß man ihr nur allein Erkenntnis und Liebe zuschreibt. Diejenigen könnten es allenfalls behaupten, welche ihre Empfindungen den äusseren Gegenständen, oder ihrem eigenen Körper zuschreiben, welche die Leidenschaften im Herzen aufsuchen. Denn wenn man der Seele, die Empfindungen und Leidenschaften nimmt, so ist freilich der Ueberrest nichts als eine Folge der Erkenntnis und Liebe. Jedoch begreife ich nicht, wie diejenigen die mit dem Betrug der Sinne bekannt sind, die Empfindungen und Leidenschaften für nichts anders als Erkenntnis und Liebe oder für dunkle Urtheile halten können, welche sie verhältnismäßig auf ihren Körper von den Gegenständen fället. Ich kann mir nicht vorstellen, wie das Licht, die Farbe, der Geruch u. s. w. Urtheile seyn sollen, da mir es augenscheinlich ist, daß diese und andere Empfindungen Modifikationen und ganz von einem Urtheile verschieden sind.

## III. Die Empfindungen sind von der Erkenntnis und Liebe unterschieden, also keine Folgen derselben.

Wir wollen lebhaftere, die Seele stärker in Bewegung setzende Empfindungen wählen. Wir wollen das prüfen, was dergleichen Leute vom Schmerz und Vergnügen sagen. Gewissen berühmten Schriftstellern zu folge, halten sie diese Empfindungen für ein Resultat des Vermögens zu erkennen und zu wollen. Vom Schmerz z. B.

be=

behaupten sie, er sey nichts anders, als der Verdruß des Willens über alles, der Abscheu vor allem, und die Entfernung desselben von allem, was dem Körper schädlich seyn könnte, den er liebt. Das scheint mir aber eine Verwechselung des Schmerzes mit der Traurigkeit zu seyn, und daran so viel zu fehlen, daß er eine Folge des Verstandes und des Willens sey, daß er vielmehr beiden vorangeht. Man lege z. B. jemanden, welcher schläft, oder mit den Händen auf dem Rücken sich wärmt, eine brennende Kohle in eine Hand: ich glaube nicht, daß man wahrscheinlich behaupten könne, solcher würde sogleich die in seiner Hand entstandenen und der Beschaffenheit seines Körpers nachtheiligen Bewegungen gewahr werden, wogegen sich sein Wille sogleich widersetzte, daß also sein Schmerz eine Folge dieser Erkenntnis seiner Seele, und dieser Widersetzung des Willens sey. Im Gegentheil halte ich es vor ausgemacht, das erste, was ein solcher Mensch empfinden würde, wenn die Kohle seine Hand berührt, seye der Schmerz — die Erkenntnis seines Verstandes hingegen, und die Widersetzung seines Willens nur Folgen dieses Schmerzens, ob sie gleich die eigentlichen Ursachen der auf den Schmerz folgenden Traurigkeit sind.

Der Schmerz ist aber von der Traurigkeit unterschieden, die er verursacht. Er ist das erste, was die Seele empfindet, vor ihm geht keine Erkenntnis vorher, er kann an und vor sich selbst nicht angenehm noch unangenehm seyn. Die Traurigkeit hingegen ist das letzte, was die Seele empfindet, beständig die Folge einer vorhergegangenen Erkenntnis, beständig ihrer Natur nach sehr angenehm. Das lehrt das die Betrübnis begleitende Vergnügen, wenn man von einem guten Trauerspiel gerühret wird; denn dieses steigt mit der Traurigkeit, bey dem Schmerz aber würde man vergeblich diese Vermehrung erwarten. Daher

verstehn die Schauspieler die Kunst zu gefallen zu gut, als daß sie das Theater mit Blut beflecken sollten, weil der Anblick eines Mordes, wann er auch nur erdichtet ist, zu viel schreckhaftes haben würde, um angenehm zu seyn. Dabey besorgen sie aber nichts, wenn sie die Zuschauer zu traurig machen, weil darinn eine grosse Annehmlichkeit liegt, zumal, wenn man hinreichende Gelegenheit findet, in Rührung gesetzt zu werden. Es ist also die Traurigkeit von dem Schmerz wesentlich verschieden; und der letztere besteht keinesweges in einer blossen Erkenntnis des Verstandes, mit der eine Widersetzung des Willens verbunden sey *).

Alle andere Empfindungen, als den Geruch, den Geschmack, die Töne, die Farben, hält der grösste Theil der Menschen für keine Modifikationen ihrer Seele. Da sie durch solche nicht merklich gerühret werden, so wollen sie dieselben in den äusseren Gegenständen selbst, oder in der Seele nur in so fern finden, als der Begrif eines runden oder viereckigten Körpers darinnen ist; folglich sind sie ihrer Meinung nach mit der Seele zwar verbunden, jedoch keine Modifikationen, so wie ich davon bey Erklärung der Irthümer der Sinne mit mehrerem geredet habe. Indessen, wenn man auch zu gestehen müßte, daß wir bey weiten nicht alle Modifikationen, deren die Seele fähig ist, kennen, daß sie ausser denjenigen, die sie vermittelst der sinnlichen Organe besitzt, noch weit mehr haben kann, die sie niemals erfahren hat, auch nur nach ihrer Befreiung aus der Gefangenschaft ihres Körpers erfahren wird; so ist es doch auch

*) Sondern der Schmerz ist eine starke und unangenehme Empfindung. Durch diese wird eine lebhafte und traurige Vorstellung bewirkt.

Anm. des Uebers.

auch billig einzugestehn, daß, wie die Materie nur allein wegen ihrer Ausdehnung verschiedene Configurationen anzunehmen im Stande ist, die Seele gleichfalls blos der Gedanken wegen Modifikationen annehmen kann, also weder vom Schmerz, noch Vergnügen, noch sonst von einem ihr gleichgültigem Gegenstande modificirt werden würde, wenn sie der Vorstellung oder des Gedankens unfähig wäre.

Es sey also genug, zu wissen, der Grund aller dieser Modifikationen, sey der Gedanke. Wollte man noch etwas eher, als den Gedanken annehmen, so will ich mich dagegen eben weitläuftig widersetzen. So wie ich aber davon vollkommen überzeugt bin, daß wir die Seele blos durch den Gedanken, oder durch das innere Empfindnis dessen, was im Verstande vorgeht, kennen; eben so ausgemacht ist es auch, daß wir lediglich durch diese innere Empfindung über die Natur der Seele urtheilen können, welche sich immer in der wahren und eigentlichen Gestalt uns selbst darstellt; daß daher alle Einbildungen, als wäre die Seele ein unsichtbares Feuer, oder eine ganz feine Luft, oder eine Harmonie, und dergleichen, dieser inneren Empfindung geradezu widersprechen.

---

## Zweites Hauptstück.

I. Unser eingeschränkter Verstand kann das, was das Unendliche betrift nicht begreifen. II. Aus seiner Einschränkung entstehn viele Irthümer. III. Besonders Ketzereien. IV. Man muß den Verstand dem Glauben unterwerfen.

### I. Unser eingeschränkter Verstand kann das, was zum unendlichen gehört, nicht begreifen.

Das erste, was wir in dem Gedanken des Menschen antreffen, sind seine engen Gränzen, woraus wir diese zwey

sehr

sehr erheblichen Folgerungen machen können. Erstlich: die Seele kann das Unendliche nicht vollkommen kennen; zweitens: sie kann nicht einmal vieles auf einmal deutlich kennen. Wie ein Stück Wachs zu gleicher Zeit nicht unendlich viele Figuren haben kann, so ist bey ihr die Kenntnis unendlich vieler Gegenstände auf einmal unmöglich. Wie dasselbe nicht rund oder viereckigt zu gleicher Zeit, sondern immer halb rund und halb viereckigt seyn kann; wie seine Figuren um desto unvollkommner und undeutlicher seyn werden, je grösser ihre Anzahl ist; so wird die Seele nimmermehr viele auf einmal begreifen, ihre Gedanken sind um so viel verwirrter, je mehrere sie hat. Ein Stück Wachs von tausend Seiten, deren jede eine von der andern verschiedene Figur hätte, würde weder rund, noch ein Viereck, noch oval seyn; ja man könnte nicht einmal sagen, was es vor eine Figur hätte. So ist auch öfters die Anzahl der verschiedenen Gedanken so groß, daß wir uns einbilden, nichts zu denken. Das sieht man an Personen, die in Ohnmacht fallen. Die Lebensgeister *) durch-

*) Die Alten empfanden Würkungen in unserm Körper, welche man nicht von der Seele herleiten konnte. Dieses brachte sie auf den Gedanken, es müsten noch andere Kräfte da seyn: sie nahmen daher, weil es ihnen nichts ungewöhnliches war, der unsichtbaren Kraft den Namen Geist beyzulegen, nebst der Seele noch Geister (spiritus) in unserm Körper an, durch welche gewisse Würkungen erfolgten; ohne daß sie sich, bey dem Wort spiritus auf unsern Körper angewendet, etwas reelles dachten, wie aus ihren Schriften erhellet. Bald hatten sie nur einen, den sie den belebenden Geist (spiritus vitalis) nannten, bald zween, den belebenden und thierischen (animalis,) bald drey, den natürlichen, (naturalis) belebenden und thierischen. Sie entstehen, sagten sie nach dem Galenus, durch eine ἄερωσις des Bluts. Der natürliche Geist, welcher nicht so fein, wie die übrigen, und auch nicht das nächste Band zwischen Seele und Körper ist, hat seine Behausung in der Leber und in den Venen, er besteht in

durchlaufen so ungeordnet ihr Gehirn, erregen eine so grosse Anzahl Eindrücke in demselben, daß sie auch nicht einen derselben stark genug öfnen, damit er eine besondere Empfindung, oder eine deutliche Idee in der Seele verursachen könne. Diese Leute empfinden also so viel auf einmal, daß sie keines von demselben deutlich empfinden, und also gar nichts empfunden zu haben sich einbilden. Aus Mangel der Lebensgeister fällt man freilich zuweilen in Ohnmacht, da aber die Seele alsdenn lediglich Gedanken des reinen Verstandes unterhält, welche im Gehirn keine Eindrücke lassen; so erinnert man sich derselben nicht mehr, wenn man wieder zu sich selbst kommt, und glaubt, daß man gar nichts gedacht habe, dies habe ich nur im Vorübergehn anführen und damit zeigen wollen, wie man sich irre, wenn man glaubt, die Seele denke nicht beständig, weil man zuweilen glaubt, sie denke an nichts.

II.

in dem geistigen und feinen Theile des Venenbluts. Er ist auch, der das Blut aus den eröfneten Venen spritzt. Der belebende, der aus der eingeathemten Luft, und aus dem feinsten Theile des Bluts in der linken Herzkammer erzeuget, ein allerreinster, und beynahe himmlischer Körper ist, muß mit der angebornen Wärme des Herzens das vornehmste Instrument bey allen Handlungen dieses Muskels seyn, und wird von hieraus durch alle Schlagadern verschickt. Endlich der thierische Geist, ebenfals körperlich und so genannt, weil er zu den thierischen Handlungen, zu der Empfindung und Bewegung unentbehrlich ist, wird in dem Gehirn aus dem belebenden Geiste, der sich in den Schlagadern aufhält, bereitet, und denn durch alle Nerven gesandt. Daraus wird man erkennen, wie Malebranche zu seinen durchs Gehirn laufenden Geistern gekommen. Diese Geister sind das, was Boerhaave das fluidum nerueum nannte.

Anm. des Ueberf.

## II. Die Einschränkung der Seele ist der Ursprung vieler Irthümer.

Wer nur einigermassen über seine eigene Gedanken *) nachgedacht hat, der wird es zur Gnüge erfahren haben, daß der Verstand sich nicht mit vielerley Dingen auf einmal beschäftigen, daß er noch weit weniger das Unendliche ergründen könne, demohnerachtet weiß ich nicht, wie sie so eigensinnig und stolz sind, sich mit unendlichen Gegenständen zu beschäftigen, sich Fragen aufzulösen, welche die Fähigkeit eines unendlichen Verstandes voraussetzen, und andere zu vergessen, die für unsern Verstand eingerichtet sind; warum es so viele giebt, die alles wissen wollen, und so viel Wissenschaften auf einmal durchdenken, daß sie den Verstand in Verwirrung setzen, und unfähig machen, etwas in Ordnung und Zusammenhang zu denken.

Wie viele unterwinden sich, die Theilbarkeit der Materie bis ins unendliche zu begreifen, wie ein kleines Sandkorn eben so viel, ob schon nach Proportion kleinere Theile habe, als die ganze Erde. Wie viele Fragen macht man

*) Der Verfasser hat darin vollkommen Recht. Er hätte geradezu sagen können: aller Irthum hängt von der Einschränkung unsrer Seele ab. Im folgenden ist er sehr scharfsinnig, und zeigt in fürtreflichen Anmerkungen, daß dies der Weg sey, diejenigen, welche nur das vor wahr halten, was sie begreifen, auch von dem zu überzeugen, was sie nicht verstehen. Das Beispiel dessen er sich bedient, scheint aber nicht recht zu passen. Die Socinianer halten die Lehre von der Dreieinigkeit dem gesunden Menschenverstande zuwider, wäre sie also doch wahr, so müßte Gott, der dem Menschen Vernunft und Offenbarung gegeben hat, sich widersprechen. Doch hier ist der Ort nicht, darüber zu entscheiden. Freilich scheint die systematische Lehre von der Dreyeinigkeit zu hart zu seyn, wenigstens ist sie nicht für die Fassung eines jeden.

Anm. des Uebers.

man hierbey, und bey andern Dingen, welche etwas *) unendliches in sich enthalten, die man mit seinem Verstande aufzulösen gedenkt, die man aber nimmermehr auflösen wird. Man giebt sich darüber alle nur mögliche Mühe, und der ganze Gewinn ist am Ende der, daß man sich dem Irthum und übertriebenen Vorurtheilen überläßt.

Ist es nicht spaßhaft? wenn Leute die Theilbarkeit der Materie ins unendliche blos darum läugnen, weil sie solche nicht begreifen können, ob sie gleich die Demonstration davon sehr bald fassen, und zwar zu derselben Zeit, wo sie so oft sagen, daß der menschliche Verstand das Unendliche nicht zu begreifen vermöge. Die Beweise dafür sind nach ihrem eigenen Geständnis so demonstrativisch als sie es nur seyn können. Macht man ihnen Einwürfe, die sie nicht auflösen können, so weicht ihr Verstand von der erkannten Evidenz ab, sie fangen an daran zu zweifeln. Dem Einwurfe selbst der ihnen unauflöslich scheint, denken sie strenger nach, sie erfinden allerley lächerliche Bestimmungen gegen die Demonstration von der Theilbarkeit der Materie bis ins unendliche, endlich kommt dann der Schluß heraus, daß sie und die ganze Welt mit ihnen sich betrogen hätten. Nun geben sie schleunig der entgegengesetzten Meinung ihren Beifall, ja vertheidigen sie mit ihren Atomen, die im Grunde doch nur Chimären sind, und mit andern Ungereimtheiten, so wie ihre Einbildungskraft immer dazu den Stof darreichet. In dergleichen Irthümer gerathen sie nur deshalb, weil sie nicht überzeugt genug sind, daß der menschliche Verstand eingeschränkt sey,

*) Z. B. die Zeit, die Geschwindigkeit, überhaupt alles, was der Vermehrung und der Verminderung fähig ist.
Anm. des Verf.

sey, und nicht bedenken, daß es gar nicht nöthig sey, die Theilbarkeit der Materie ins unendliche zu begreifen, wenn man sie glauben will; denn die Einwürfe bleiben doch immer unauflöslich die man nicht eher zu beantworten im Stande ist, bis man sie begriffen hat. Die Geschwindigkeit, die Dauer, die Ausdehnung sind so beschaffen, daß man alle ihre ausmeßbare Verhältnisse kennet, weil sie als endliche Grössen auch endliche Vorstellungen erwecken; doch kann sie kein menschlicher Verstand ihrer Natur nach und ohne alle Beziehung betrachtet, begreifen.

Indessen, wenn der Mensch sich auf dergleichen Fragen nur allein einschränken wollte; so würde das eben so viel nicht auf sich haben, denn alle Irthümer, auf die einer oder der andre fiele, wären doch nur von unerheblichen Folgen. Andere hätten auch selbst dann ihre Zeit nicht ganz unnütz angewandt, wenn sie Dingen, die sie doch nicht zu begreifen vermögen, nachspüren; denn sie wären doch von der Schwäche ihres Verstandes überzeugter geworden. „Es ist sehr gut, sagt ein sehr scharfsinniger Schriftsteller: „den Verstand mit dergleichen Subtilitäten zu ermüden, „um seinen Stolz zu bändigen, und ihm die Frechheit zu „nehmen, denen Wahrheiten, welche die Kirche zu glauben „vorschreibt, sein schwaches Licht und geringe Kenntnisse entgegen zu setzen, unter dem Vorwande, daß er solche nicht „begreife.„ Denn, wenn bereits nur bey einem einzigen kleinen Atom von Materie die ganze Geistesschärfe gleichsam unterliegen, und man am Ende doch gestehen muß, daß man seine unendliche Theilbarkeit ganz deutlich sehe, ob man gleich nicht begreift, auf welche Art es geschehe, heißt es nun nicht sich ganz augenscheinlich gegen die Vernunft versündigen, wenn man die Wunder der Allmacht Gottes, die an und vor sich schon unerforschlich ist,

nicht glauben will, blos darum, weil unser Verstand sie nicht begreifen kann?

## III. Sie ist der Ursprung der Ketzerey.

Die gefährlichste Wirkung dieser Unwissenheit oder dieses Mangels der Ueberlegung, wie schwach der Verstand des Menschen, und wie unfähig er sey, etwas zu begreifen, was zum unendlichen gehöret, ist die Ketzerey *). Itzt



*) Ich bin nicht der erste, welcher bey der Ketzerey eine so grosse Gefahr, eben nicht finden kann, als Malebranche und der größte Theil der Theologen bey ihr antreffen. Weder für den Staat, noch für die christliche Kirche, noch für den Ketzer selbst ist sie so nachtheilig als man zuweilen von dem Katheder und Kanzeln herunterdonnert. Was schadet die irrige Erkenntnis der Einwohner einem wohl policierten Staat? ist Holland, Engelland und Preussen deshalb unglücklich, weil so viele tausend Socinianer, Herrenhüther, Quäcker u. s. w. in denselben wohnen? Die Kirche Gottes wird durch das unsinnigste Lehrgebäude so wenig erschüttert, daß vielmehr dergleichen Rotten, wie sie Paulus nennt, sie immer fester und unumstößlicher gründen — und der irrende ja Irrthum, so lange man nicht einsieht, daß es Irthum sey, giebt auch eine gewisse Beruhigung. Ich setze dabey aber beständig voraus, daß die Gesetze des Landes dahin sehen, daß die Ketzereien keine Zusammenrottirungen, keine Empörungen gegen die Obrigkeit werden, sonst sind sie allerdings von dem erheblichsten Nachtheil. Ist das nicht, so sind Ketzer größtentheils die getreuesten und gewissenhaftesten Unterthanen — manchmal die thätigsten Christen.

Die Exempel, die der Verfasser anführt, sind so einleuchtend, daß man gleich den wenigstens dem Schein nach strengen Vertheidiger seines kirchlichen Systems erblickt, und also weder Widerlegung noch Berichtigung nöthig scheinen. Nur das eine möchte ich erinnern, daß zu viele Geheimnisse allerdings dem Gewissen einen eisernen Zwang anlegen, und den Verstand in eine bedaurungswürdige Sklaverey stürzen, aus der er nur dann sich loswinden wird, wenn er anfängt, dem ganzen Heere vorgefaßter Meinungen,

scheinen gewisse Leute mehr als sonst, eine ganz besondere Theologie zu entwerfen, welche sich auf ihren Verstand und auf die Schwäche ihrer Vernunft gründet, weil sie selbst bey den Dingen welche über die Vernunft gehen, nichts glauben wollen, als was sie begreifen können.

Der Socinianer z. B. kann das Geheimnis der Dreieinigkeit und der Menschwerdung nicht begreifen, und nunmehro glaubt er es nicht nur nicht, sondern verurtheilt auch alle andere, die es glauben, als Leute, welche sich selbst in die Sklaverey begäben. Der Calviniste kann sich nicht vorstellen, wie der Leib Christi im Abendmal gegenwärtig seyn könne, da er doch im Himmel ist — darum hält er es für unmöglich, als wenn er genau wüste, wie weit die Allmacht Gottes gienge.

Wenn sich jemand der von seiner Freiheit überzeugt ist, Mühe geben wollte, die Wissenschaften Gottes und seine Rathschlüsse mit der Freiheit zusammen zu reimen, so könnte es kommen, daß er mit andern wohl gar glaubte, der gen, besonders der zu grossen Liebe den Abschied zu geben, welche in allen göttlichen Veranstaltungen mit uns Menschen, ein unerklärliches Räthsel, Geheimnisse und Wunder aufsuchet.

Worüber übrigens der Verfasser klagt, daß zu seiner Zeit die Theologie eine ganz besondre Gestalt habe — das ist noch itzt die Klage der Orthodoxen vom Dorfprediger bis zum Doktor. Ehemals war es doch nur eine stille fromme Klage, dermalen aber hat man sich so gar bey dem corpore euangelicorum darüber beschwert. Videatur unter andern die P * * * und D * * *. der Theologie wird es wohl immer noch lange gehen, wie der Mode. Gewiß, so lange, als man noch auf Catheder und Kanzel von Dingen reden wird, die nicht mehr Wahrscheinlichkeit haben, als die Rede des Chaldäers vom Mann im Mond.

Anm. des Uebers.

der Mensch seye nicht frey. Denn auf der einen Seite wird er es nicht einsehn können, daß die Vorsehung mit der Freiheit bestehn könne, auf der andern zu viel Hochachtung für die Religion haben, um jene zu läugnen, und folglich die Freiheit dem Menschen ganz absprechen: da er die Schwäche seines Verstandes nicht genug überlegt, so wird er sich einbilden, die Mittel ergründen zu können, durch welche Gott seine Rathschlüsse mit unserer Freiheit in Harmonie gestellt hat.

Jedoch nicht blos die Ketzer sind ihrer Unvollkommenheit zu wenig eingedenk, und lassen dem Verstande beinahe zu viel Freiheit, über Dinge zu urtheilen, die über ihre Fassung sind; sondern beinahe alle Menschen verfallen in diesen Fehler, besonders einige Theologen der neuern Zeit *). Man könnte so gar sagen, manche unter ihnen wenden alle nur mögliche Kunst, alle nur mögliche Beweise an, um die Geheimnisse, welche doch über die Vernunft sind, zu erklären, ich setze voraus, daß es aus der besten Absicht geschiehet, nemlich die Religion selbst gegen die Irgläubigen zu vertheidigen. Sie geben den Ketzern öfters Gelegenheit, desto hartnäckiger auf ihrer Meinung zu bleiben, und die Geheimnisse des Glaubens für blosse Meinungen der Menschen anzusehn.



*) Die Frage wäre, welche sich aber in einer Anmerkung nicht erörtern, so wenig als beurtheilen läßt, ob die Theologie des siebzehnden, oder die des achtzehnden Jahrhunderts den Ketzern mehr die Waffen in die Hände gegeben habe. Die Geschichte der Entstehung theologischer Meinungen ist zugleich Beweis, wie wenig sie Wahrheit und Gewißheit haben. Sollte es also schaden, wenn man den Wust und die Schlacken wegwirft, um das Gold desto besser gebrauchen zu können.

Anm. des Uebers.

Die Wirksamkeit des Verstandes und die Spitzfindigkeiten der Schule sind nicht immer im Stande, dem Menschen seine Schwachheit ins gehörige Licht zu setzen, und ihm den zur unbedingten Annehmung alles dessen, was die Kirche entscheidet, so nöthigen Geist der Unterwürfigkeit zu geben. Hingegen erzeugen alle dergleichen menschliche Trug-Schlüsse in ihm einen geheimen Stolz, sie sind mit einem unrichtigem Gebrauche seines Verstandes verbunden, und bringen ihn so weit daß er sich eine eigene seinem Eigensinn angemessene Religion aufbauet. Man wird es auch nie gesehn haben, daß ein Ketzer aus philosophischen Gründen sich überzeugen lasse, oder durch Lesung scholastischer Schriften zur Erkenntnis und Mißbilligung seiner Irthümer gebracht werde – Auf der andern Seite werden wir vielmehr es täglich gewahr, daß so sehr viele aus den schwachen Gründen einiger Scholastiker Gelegenheit nehmen, die heiligsten Geheimnisse unsrer Religion zu verlachen, die doch gewiß sich nicht auf dergleichen menschliche Erklärungen, sondern lediglich auf das geschriebene oder nicht geschriebene Wort Gottes gründen, welches durch Ueberlieferung bis auf uns gekommen ist.

## IV. Man muß seinen Verstand dem Glauben unterwerfen.

Die Vernunft kann es freilich nicht begreifen, daß ein Gott und drey Personen, daß der Leib Christi im heiligen Abendmahl wirklich gegenwärtig daß der Mensch frey sey, da doch Gott von Ewigkeit her alles weiß, was er thun wird. Die Gründe, welche man zur Erläuterung und zum Erweis aller dieser Dinge aufsucht, beweisen lediglich nur für solche, welche sie ohne Prüfung annehmen, für andere die sie bestreiten, und von Geheimnissen nichts

wissen

wissen wollen, scheinen sie zuweilen übertrieben, und ausschweifend. Ja die Einwürfe, gegen die vornehmsten Artickel unsers Glaubens *), besonders gegen das Geheimnis der Dreieinigkeit sind so wichtig, daß man darüber weder deutliche, noch so evidente Beantwortung zu geben im Stande ist, welche für unsre schwache Vernunft kein Anstoß bleibt. Diese Geheimnisse sind unbegreiflich.

Das beste Mittel zur Bekehrung der Ketzer besteht nicht sowohl darinnen, daß man ungewisse philosophische Gründe vorbringt, und sie zum Gebrauch ihres Verstandes ermahnt, denn die Wahrheiten, in welchen man sie belehren will, sind kein Gegenstand der Vernunft; auch das ist nicht immer schicklich sich dergleichen Schlüsse bey den Wahrheiten zu bedienen, welche durch die Vernunft und Ueberlieferung bewiesen werden, als bey der Unsterblichkeit der Seele, der Erbsünde, der Nothwendigkeit der Gnade, dem Verderben unsrer Natur, und einigen anderen, weil man dabey jederzeit befürchten muß, daß, wenn der Verstand erst einmal in diesen Untersuchungen Evidenz der Gründe gefunden hat, er hernach die, welche er blos aus Ueberlieferungen beweisen kann, nicht glauben möchte. Im Gegentheil wird man sie zu einem Mißtrauen auf ihren Verstand, und zur Empfindung seiner eingeschränkten



*) In der protestantischen Kirche rechnen wir freilich ganz andre Artikel zu den vornehmsten, als in der römisch-katholischen. Ob man aber nicht noch einige Lehren der Theologie den articulis posterioris ordinis beifügen könnte die man itzt zu den vornehmsten rechnet, und ob wir, bey der diesmaligen Verfassung des theologischen Systems nicht auch zu befürchten Ursache haben — daß man gegen viele solche Einwürfe mache, auf die man weder deutliche noch evidente Antwort zu geben im Stande ist. Das wäre eine andere Frage.

Anm. des Uebers.

mit den Geheimnissen in so weniger Proportion stehenden Schwäche führen müssen. Denn, wenn ihr Stolz gedemüthigt ist, werden sie zur Annehmung der kirchlichen Lehren leichter gebracht werden, indem man ihnen die Macht, die Untrüglichkeit der Kirche vorstellet, – und ihnen, wenn sie nemlich dazu geschickt sind, die Traditionen aller Jahrhunderte erklärt. Wenn der Mensch aber der grossen Schwachheit und Einschränkung seines Verstandes beständig vergißt, so wird ein ungereimter Hochmuth ihn muthig machen, ein betrügerisches Licht ihn verblenden, und die Liebe zur Ehre und zum Ruhm ihn verführen. So bleibt der Ketzer auf ewig ein Ketzer, der Philosoph beständig eigensinnig, und man wird folglich so lange über einen Gegenstand streiten, als man dazu Lust und Neigung haben wird.

## Drittes Hauptstück.

I. Die Philosophen zerstreuen sich selbst, in dem sie sich mit Gegenständen beschäftigen, welche zu viele Verhältnisse voraussetzen, welche von so vielen andern Dingen abhängen, und so vergessen sie beym Studieren die Ordnung. II. Ein von Aristoteles hergenommenes Beispiel. III. Die Geometer sind in der Untersuchung der Wahrheit ordentlicher, vorzüglich diejenigen, welche sich dabey der Algebra und der Analyse bedienen. IV. Ihre Lehrart stärkt den Verstand, die Logik des Aristoteles hingegen schwächt ihn. V. Noch ein andrer Fehler der Gelehrten.

### I. Den Philosophen fehlt bey ihrem Studieren die Ordnung.

Nicht allein darum fällt der Mensch in so viele Irthümer, weil sich sein endlicher Verstand bis zum unendlichen

chen versteigt, sondern, weil er sich mit Dingen beschäftiget, welche weiter ausgedehnt sind, als sein Verstand.

Bereits im vorigen habe ich bemerkt, daß, wie ein Stück Wachs viele vollkommen und deutlich ausgedrückte Figuren auf einmal nicht annehmen kann, der Verstand auch vieler deutlicher Begriffe zu gleicher Zeit nicht fähig sey. Daraus kann man denn sehr leicht folgern, daß man nicht gleich im Anfang verborgene Wahrheiten untersuchen müsse, deren Erkenntnis von so vielerley Umständen abhängt, von denen uns einige entweder gar nicht, oder doch noch nicht genug bekannt sind. Denn die Ordnung im studieren ist nothwendig, und um das, was man nur dunkel oder gar nicht weiß, zu erlernen wird man sich dessen, was man weiß, füglich bedienen können. Der größte Theil der Gelehrten schlägt diesen Weg nicht ein. Sie stellen nicht die gehörigen Versuche an, wie weit ihre Kräfte gehn, vielmehr ordnet eine gewisse geheime Eitelkeit, ein unnützes Verlangen viel zu wissen, und nicht die Vernunft, ihr Studieren. Ohne sich um ihren Rath zu bekümmern machen sie sich an die Erforschung der tiefsten und verborgensten Wahrheiten, an die Auflösung solcher Fragen, die von so vielem Verhältnisse abhängen, daß der lebhafteste und eindringendeste Verstand nur allererst nach vielen Jahrhunderten und häufig beinahe unendlich vielen angestellten Erfahrungen die Wahrheit entdecken wird.

In der Medicin und Moral giebt es eine ansehnliche Anzahl dergleichen Fragen. Denn alle die Wissenschaften, welche sich mit Körpern und ihren Beschaffenheiten, als mit den Thieren, den Pflanzen, den Metallen beschäftigen, können weder gewiß noch evident seyn, wenn man sich besonders nach der gewöhnlichen Art auf sie leget, und wann

man nicht von den einfachsten am wenigsten zusammengesetzten Kenntnissen anfängt, von denen sie abhängen. Indessen wollen sich größtentheils die Gelehrten die Mühe nicht geben, nach gewissen Ordnungen zu philosophiren. Ueber die Gewißheit physischer Grundsätze sind sie nicht einig. Die Natur der Körper überhaupt und ihre Beschaffenheit kennen sie nach eigenem Geständnisse nicht; und doch bilden sie sich im Grunde ein, genug zu wissen, warum z. B. die Haare der Greise weiß, und ihre Zähne schwarz werden; und doch glauben sie viel ähnliche Fragen auflösen zu können, von denen man mit Gewißheit nichts sagen kann. Denn dazu gehören genaue Kenntnisse, worinn weisse Haare eigentlich bestehen, durch welche Säfte sie ernährt werden, durch welche Röhren diese Säfte laufen — was zwischen der Wurzel dieser Haare, und der Haut, wodurch sie strömen, für ein Verhältnis, überhaupt wie alles dies bey einem Greiß und einem Jüngling verschieden sey. Diese Kenntnis aber ist wo nicht ganz unmöglich, doch mit ausserordentlicher Mühe zu erlangen.

## II. Ein Beispiel, daß es dem Aristoteles an Ordnung gefehlt habe.

Aristoteles, z. B. wollte die Ursache der weissen Haare bey alten Leuten wissen, und giebt in verschiedenen Stellen seiner Schriften vielerley Gründe davon an. Weil ihm der Genius der Natur vermuthlich es gesagt hat, so gieng er noch weiter. Er glaubt sie mit der Ursache einerley zu finden, warum Menschen und Pferde blaue, andere aber anders gefärbte Augen haben. Hier sind seine Worte: Ἑτερόγλαυκοι δὲ μάλισα γίνονται καὶ οἱ ἄνθρωποι, καὶ οἱ ἵπποι διὰ τὴν αὐτὴν αἰτιάν δι' ἥπερ ὁ μὲν ἄνθρωπος πολιᾶται μόνον. So befremdend das nun zu

seyn

seyn scheint, so ist doch diesem grossen Manne gar nichts unbekannt, so giebt er von so einer grossen Anzahl verschiedner Dinge Gründe an, welche die aufgeklärtesten Leute der itzigen Zeit vor unglaublich halten; daß man also mit allem Recht von ihm sagen kann, er wäre uns von Gott gegeben, damit uns nichts unbekannt bliebe, was wir wissen könnten. Aristotelis doctrina est *summa veritas*, quoniam eius intellectus fuit finis humani intellectus. Quare bene dicitur de illo, quod ipse fuit creatus & datus nobis a diuina prouidentia, vt non ignoremus possibilia sciri. Averroes sollte noch dazu setzen, Aristoteles sey uns von der göttlichen Vorsehung dazu gegeben, um uns das zu lehren, was wir unmöglich wissen können. Denn dieser Philosoph unterrichtet uns nicht nur in dem, was wir wissen können, sondern da man ihm auf sein Wort glauben muß, da seine Lehre die höchste Wahrheit SVMMA VERITAS ist, so lehrt er uns auch Dinge, die wir unmöglich wissen können.

Es gehört auch ein starker Glaube dazu, dem Aristoteles blindlings zu folgen, weil er blos logische Gründe giebt, weil er die Wirkungen in der Natur nur durch die dunkle Begriffe der Sinne erklärt, weil er besonders über Untersuchungen kühn genug entscheiden will, deren Auflösung für Menschen unmöglich scheint. Daher verlangt er es auch, daß man ihm auf sein blosses Wort glauben solle, und macht es zu einem Grundsatz, der keinen Widerspruch leidet — der Schüler muß glauben, δεῖ πιστεύειν τὸν μανθάνοντα.

Es ist wohl wahr, daß zuweilen der Schüler seinem Lehrer glauben müsse — das muß sich aber nur auf Erfahrungen und Thatsachen erstrecken, denn, um wirklich Philo-

losoph zu werden, müsse er erst die Gründe untersuchen, welche der Lehrer vorbringet, und auch diese nicht eher annehmen, bis sie ihm vermöge seiner Einsicht evident geworden sind. Zu einem peripatetischen Philosophen gehört blos der Glaube, und ein gutes Gedächtnis, nicht weniger wird diejenige Fassung und Richtung der Seele, welche bey der Geschichte nothwendig ist, auch bey Erlernung dieser Philosophie erfordert. Wollte man Vernunft und Verstand dabey zu Rathe ziehn — man würde nicht hoffen können, jemals ein grosser Philosoph zu werden: δεῖ γὰρ πιστεύειν τὸν μανθάνοντα.

Der ganze Grund aber, warum Aristoteles, und mit ihm eine grosse Anzahl von Philosophen das zu wissen und zu verstehn glauben, was man doch nicht wissen kann, liegt darinn, daß sie den Unterschied zwischen wissen und wissen, zwischen einer evidenten und gewissen, und einer wahrscheinlichen Erkenntnis verkennen. Warum sie nun aber diesen Unterschied nicht gehörig machen, daran ist die Menge der Gegenstände Schuld, mit welchen sie sich beschäftigen. Gemeiniglich erstrecken sie sich weiter, als die Kräfte ihres Verstandes gehn. Sie entdecken nur einige ihrer Theile, und da sie solche nicht ganz überschauen können, so finden sie nur Wahrscheinlichkeit, nie aber die Wahrheit auf eine evidente Weise. Da sie überdem sich blos aus eitler Ehrbegierde auf die Wissenschaften legen, Wahrscheinlichkeiten aber, weil sie mehr für die gewöhnliche Fähigkeit des Verstandes sind, die Achtung der Menschen leichter gewinnen, als die Wahrheit, so vergessen sie die nöthigen Mittel, wodurch sie ihre Geistesfähigkeit vermehren, ihr mehr Ausdehnung geben könnten, und sind dem zu Folge nicht im Stande, nur etwas verborgen liegende Wahrheiten zu untersuchen.

## III. Die Geometer verfahren bey der Untersuchung der Wahrheit mit mehrerer Ordnung.

Nur allein die Feldmesser, insbesondre diejenigen, welche sich der Algebra und der Analyse wiedmen, die Viet und des Cartes in diesem Jahrhundert vermehrt und verbessert haben, erkennen hinlänglich die engen Gränzen ihres Verstandes, wenigstens betragen sie sich in ihrer Wissenschaft so, daß man es deutlich merkt, daß sie sich derselben bewußt sind. Daher wagen sie sich nicht eher an die Auflösung schwerer und zusammengesetzter Fragen, als bis sie die aller ersten und einfachsten deutlich erkannt haben, von denen jene abhängen – daher beschäftigen sie sich nicht eher mit krummen Linien, als z. B. die conischen Durchschnitte sind, als bis sie die gemeine Geometrie vollkommen inne haben. Besonders scheint das den Analysten eigen zu seyn, da sie recht gut wissen, daß ihr Verstand zu gleicher Zeit sich eben so wenig, mit mehreren Figuren beschäftigen, als er sich solide Körper mit mehr als drey Dimensionen gedenken kann; ob es gleich zuweilen nöthig wäre, sich mehr zu gedenken, und also zur Abkürzung und Bezeichnung ihrer Begriffe sich gewöhnlicher und uns bekannter Buchstaben zu bedienen.

## IV. Ihre gewöhnliche Methode trägt zur Ausbreitung der Geistesfähigkeit, die Methode des Aristoteles aber zur Verminderung derselben bey.

Dabey wird der Verstand durch die sonst nöthige Vorstellung vieler Figuren, und einer unendlichen Anzahl von Linien nicht gestört, so daß er das nunmehro auf ein-

mal

mal überschauet, was ihm sonst verborgen geblieben wäre, und, wenn er seine Anlagen und Fähigkeiten gut anwendet, in der Untersuchung sich immer weiter auszudehnen vermag.

Die ganze Kunst also, ihm einen grösseren Wirkungskreis sowohl, als auch tiefere Einsicht zu verschaffen, wird, wie ich an einem andern Orte auseinandersetzen werde, diese seyn, daß man seine Kräfte und Fähigkeiten schont, um sie nicht zu Dingen anzuwenden, welche zur Entdeckung der Wahrheit, die er aufsucht, unnöthig sind. Daraus wird nun leicht erhellen, daß die gewöhnlichen Vernunftlehren *), die wir haben, seine Fähigkeiten eher

*) Bereits im ersten Bande habe ich über die Scholastiker, ihre Lehrsätze, über den Nutzen ihrer Schriften, aber auch über den Nachtheil, der aus unvorsichtigem Gebrauch derselben entstehn kann, einige Bemerkungen gemacht. Ich bestimmte da die Gränzen, welche Achtung und Tadel gegen die Schule trennen müssen; und ich bleibe noch immer bey meiner Meinung, daß bey allem Wust und Unrath, den sie in der Philosophie und Theologie so hoch aufgehäufet haben, und bey allen, oft ins lächerliche fallenden Subtilitäten, die sie als Produkte ihres Witzes auf die späte Nachwelt liefern wollten, demohnerachtet bey einer langsamen und bedächtigen Auswahl des Besten von dem unbrauchbaren vielfache Vortheile aus der Schule in die Wissenschaften gebracht worden sind.

Der Vater Malebranche meint hier ohne Zweifel ihre **Vernunftlehre**, als welche sich mehr auf Terminologie, künstlich ausgesonnene Namen und bedeutungslose Eintheilungen einschränkte, als sie geschickt war, das Erkenntnisvermögen der Seele zu erweitern. Die wenigen reellen Begriffe, welche man etwa mit manchen Kunstwörtern der Schule verbinden könnte, nützen in andern Wissenschaften ausserordentlich wenig — und man darf ja nur den Entzweck ihrer Logik nicht aus den Augen lassen, der in einer glücklichen Fertigkeit zu Disputiren bestand — so wird man gar bald mit dem Pater einig wer-

eher schwächen, als vergrössern; weil sie, wenn man ihrer Anweisung folgen will, gleichsam getheilt, und daher die Aufmerksamkeit in merklichem Grade geringer wird, welche zur Beurtheilung eines Gegenstandes in seinem ganzen Umfange gehöret.

Der grössere Theil der Menschen denkt über dem sehr wenig der Natur des Verstandes nach, wenn er die Wahrheit erforschen will; sie überzeugen sich nicht genug von seinen engen Gränzen, und der daher entstehenden Nothwendigkeit, ihn mäßig zu gebrauchen, und auch zu erweitern *), sie gerathen also auf vielfältige Irthümer, und werden — daß die gewöhnlichen Vernunftlehren, die wir haben, die Fähigkeit des Geistes eher schwächen, als vergrössern, weil sie, wenn man ihrer Anweisung folgen will, gleichsam getheilet, und daher die Aufmerksamkeit in einem merklichen Grade geringer wird, die doch zur Beurtheilung eines Gegenstandes in seinem ganzen Umfange gehört.

So gern ich nun dem Verfasser hierin nicht widersprechen mag; so weiß ich doch nicht, ob sein Tadel, mit dem er zum öftern den Aristoteles belegt, nicht manchmal übertrieben sey? wenigstens scheint mir dieser noch itzt einem wahren Philosophen hochachtungswürdige Mann an der unbeschreiblichen Menge der Irthümer seiner Schüler nicht Schuld zu seyn. Man lese nur sein Organon, und man wird Bülfingers Urtheil unterschreiben, der es aureum scriptum nennet.

Anm. des Uebers.

*) Wie alles endliche seinen Punkt erreichen kann, über den es dann nicht weiter zu gehn vermag — so auch der menschliche Verstand. Er hat ganz gewiß seine Gränzen quos vltra citraque transire nefas esset. Sie aber genau zu bestimmen, ist ganz ausserordentlich schwer. Man geht beinahe immer unrichtig zu Werke — entweder thut man zu viel, oder zu wenig — oft hält man die Gränzen seines Verstandes und die Einschränkung seiner Seelenkräfte für den Maaßstab, nach dem er den Verstand andrer

und finden in ihren Wissenschaften nicht den gewünschten glücklichen Fortgang.

Damit ausmessen konnte, oft läßt man es aus der Acht, daß wir mit dem Lauf der Zeit, und bey mehrern Beförderungen und Erleichterungen unsrer Kenntnisse, auch neue Bereicherungen unsres Verstandes erhalten — und so, und noch aus andern Gründen, ist eine genaue Bestimmung, wo die Gränzen desselben eigentlich angehn, äusserst mühsam. Ich kann mir freilich weit eher mit Gewißheit sagen, so weit und nicht weiter kannst du in deinen Urtheilen und Schlüssen gehn; ob es gleich die Erfahrung lehrt, daß auch das manchmal trüge — denn zuweilen weiß ich morgen mehr, penetrire ein Sujet tiefer, durchschaue es gründlicher, als gestern und vorgestern. Aber von den Gränzen meines individuellen Verstandes auf die Gränzen der Seelenkräfte bey andern einen Schluß zu machen, wäre verwegen.

Jedoch; angenommen, man seye mit der Lage der Gränzen unsers Verstandes bekannt, so ist es freilich wahr, daß man nicht weiter gehn könne und dürfe, als die Hand des Schöpfers sie gezogen hat. Wäre man von je her sorgfältig genug gewesen, sich mit ihnen bekannt zu machen — ganz gewiß würde man sich in den spekulativischen Wissenschaften nicht so häufig in Grübeleien eingelassen haben, als man doch gethan hat. In der Theologie (ich hoffe von dem Leser Verzeihung zu erhalten, daß ich oft aus dieser Wissenschaft Beispiele wähle, theils weil sie sehr reich an Beispielen ist, wie man sich gröblich verirren könne, wenn man die Gränzen des Verstandes überspringet, theils weil der Verfasser sie auch in seinem ganzen Werk in Gedanken hatte, ob er sie gleich nicht stets nennet) findet sich eine sehr grosse Menge von Sätzen, die man behauptet und fortgepflanzet hat, ohne sich zu bekümmern, ob man sie begreifen könne. Der Beweis vom Dasein Gottes a priori gehört allerdings hieher. Er beruht auf dem Begrif eines entis perfectissimi. Man definirt es durch ein Ding, das alle mögliche Realitäten in sich vereinigt zusammen und ungetrennt besitzt. Nun, schließt man weiter, ist ein solches ens perfectissimum möglich: die Existenz ist auch eine Realität, und möglich — ein ens perfectissimum hat alle Realitäten, also auch die Existenz

— also

Damit will ich nicht so viel behaupten, daß nicht einige die Einschränkungen und die so geringe Ausdehnung desselben fühlen sollten. Das weiß ein jeder, es gesteht dieses auch ein jeder zu, nur daß sie es nicht lebendig genug einsehn. Ihre Gewohnheit zu studieren macht ihr Geständnis zur

— also ist es wirklich. Dies allervollkommenste Ding nennet man Gott. Also ist Gott wirklich. Q. E. D. Mit dem Beweise wäre man also fertig. Aber, wenn nun bey tieferm Nachdenken gewisse Realitäten in diesem ente perfectissimo sich widersprechen sollten? Z. B. Gott ist vermöge der Idee von einem unendlichvollkommenen Ding nothwendig und unveränderlich. Folglich muß keine Succession in seinen Vorstellungen seyn — aber doch muß er sich den gestrigen Tag, als gestern und nicht als den heutigen vorgestellt haben. Wie reimt man das mit der Unveränderlichkeit zusammen?

Hieher kann man auch aus der geoffenbarten Theologie die Begriffe rechnen, welche man sich von den Wundern gemacht, und worauf man einen der stärksten Beweise für die Göttlichkeit der Sendung Jesu Christi aufgebauet hat. Man hat alle die einzelnen Wunder des Neuen Testaments für übernatürlich erklärt, weil es unmöglich war, zu begreifen, wie Christus den Tauben das Gehör und den Blinden das Gesicht wieder geben konnte. Aber kennt man denn die Natur ganz? kann man alle ihre Kräfte hernennen? Zeigen sich nicht von Jahr zu Jahr neue Phänomenen, von denen man auf gewisse Naturkräfte kommet, die man bis itzt noch nicht wuste? Was würde es schaden, wenn Jesus manches durch den Beistand der Naturkräfte gethan hätte — blieb es nicht immer Allwissenheit, und folglich ein Beweis eines göttlichen Gesandten, daß er in dem Moment, da er das Wunder that, gerade die Wirkung der Natur wußte?

Ich könnte noch mehrere Beispiele anzeigen, wo man über die Gränzen des Verstandes hinaus philosophiret, und so in die Wissenschaften Irthümer und Vorurtheile gebracht hat: es werden sich aber noch mehr Gelegenheiten finden, ausführlicher hievon zu reden.

Anm. des Ueberf.



4.

zur Lüge, weil sie so verfahren, als wären sie davon gewiß überzeugt, daß ihr Verstand gar keine Gränzen habe, als wollten sie Dinge ergründen, welche von einer so grossen Menge Ursachen abhängen, von denen sie gewöhnlichermassen nicht einmal eine einzige kennen.

## V. Ein andrer Fehler der Gelehrten.

Es giebt noch einen anderen für Gelehrte eben so gewöhnlichen Fehler. Sie legen sich auf zu viele Wissenschaften auf einmal, so daß, wenn sie sechs Stunden des Tages studieren, sie gewiß sechs ganz verschiedene Dinge bearbeiten. Dieser Fehler hat eben die Quellen, als die vorhergehenden, denn es ist sehr wahrscheinlich, daß, wenn alle die, welche nach dieser Methode studieren, es evident einsähen, daß dieselbe mit der Fähigkeit ihres Verstandes in keiner Proportion stehe, daß sie vielmehr, anstatt wahrer Einsichten, ihn mit Verwirrung und Irthümern erfülle, sie sich nun auch von den ungeordneten Bewegungen ihrer Leidenschaften, und Eitelkeiten nicht so gänzlich würden hinreissen lassen. Denn das ist gewiß kein Mittel die Wißbegierde des Verstandes zu befriedigen, sondern der sicherste Weg nichts zu wissen.

---

## Viertes Hauptstück.

**I. Unser Verstand kann sich nicht lange mit Dingen beschäftigen, die mit dem Unendlichen nichts gemein haben, und mit ihm in keinem Verhältnis stehen. II. Die Unbeständigkeit des Willens verursachet den Mangel der Aufmerksamkeit, dem zu folge auch den Irthum. III. Die Empfindungen beschäftigen uns mehr als die reinen Begriffe der Seele.**

IV.

IV. Das ist die Quelle des Verderbens der Sitten.
V. Und der Unwissenheit des gemeinen Mannes.

## I. Die Seele kann sich nicht lange mit Dingen beschäftigen, welche mit ihr in keinem Verhältnis stehen, oder die mit dem Unendlichen gar nichts gemein haben.

Nicht blos deshalb ist der Verstand dem Irthum ausgesetzt, weil er endlich, und nicht so weit ausgedehnt ist, als die Gegenstände, die er betrachtet, wie ich in den vorhergehenden Abschnitten gezeigt habe; auch darin liegt eine der vorzüglichsten Ursachen davon, daß er zu unbeständig und unentschlossen ist, und nicht lange genug einem Gegenstande nachspüren kann, um ihn von Grund aus zu erforschen.

An dieser Unbeständigkeit und Nachläßigkeit ist allein der Wille Schuld, der ihn zu den Gegenständen hinlenkt, welche ihm angenehm sind, und selbst in einer unaufhörlichen Unruhe sich befindet, wovon man diesen Grund anführen kann.

Das ist nemlich ausser allem Zweifel, daß Gott der Ursprung aller Dinge sie nicht auch sollte für sich geschaffen, nicht sollte das Herz des Menschen durch einen natürlichen und unüberwindlichen Eindruck, den er demselben beständig giebt, zu sich hingerichtet haben. Nun aber kann Gott nicht wollen, daß ein menschlicher Wille ihn nicht lieben, oder weniger lieben sollte, als irgend ein anderes Gut, wenn nemlich ausser ihm ein solches ist – weil er nicht wollen kann, daß der Wille das nicht liebe, was am liebenswürdigsten ist, oder daß er das weniger liebenswürdige mehr liebe. Folglich muß uns unsre natürliche Liebe zu Gott hinlenken, weil sie von Gott kommt, und weil

nichts ihre Bewegungen aufhalten kann, als Gott selbst, der sie ordnet und regieret. Es giebt also keinen menschlichen Willen, der nicht den Bewegungen dieser Liebe nothwendig folgen müßte. Die Gerechten und Ungerechten, die Seeligen und *) Verdammten lieben Gott mit einer solchen Liebe. Denn da diese natürliche Liebe nichts anders ist, als der natürliche Hang zum Guten überhaupt, und also auch zu dem unendlichen höchsten Gut – so ist es auch ausgemacht, daß alle Geister Gott auf diese Art lieben, weil er allein das höchste und unendliche Gut ist. Ueberhaupt alle, so gar die bösen Geister haben einen heftigen Trieb, glücklich zu seyn, und das höchste Gut zu besitzen, und sie verlangen es ohne Ueberlegung, ohne alle freie Wahl, lediglich,

*) Der Verfasser scheint hier eben nicht so sehr weit von der bekannten reinen Liebe der Mystiker abzustehn. Wenn die blosse Erkenntnis der überwiegenden Vollkommenheiten eines andern Liebe genannt werden soll, so wird freilich der Fromme sowohl als der Tugendhafte, der Seelige so gut, als der Verdammte Gott lieben, denn sie werden doch immer die unendlichen Vollkommenheiten desselben erkennen müssen. Mich dünkt aber, die Zuneigung der Seele zu dem Gegenstande, dessen Vorzüge man sieht, und das Vergnügen so man darüber empfindet, macht das wesentlichste der Liebe aus. Diese aber würden wir bey den Gottlosen und Verdammten vergeblich aufsuchen. Eben so wenig als wir unserm Herzen die Abneigung verbieten dürfen, die es gegen einen Menschen hat, der uns schadet, ob er gleich sonst viel Vorzüge vor uns und andern zum voraus hat; so würde es auch zu viel behauptet seyn, daß der Lasterhafte und Gottlose Zuneigung zu Gott haben könnte, da der Mangel derselben eben der Grund seiner Lasterhaftigkeit, und folglich auch seines Unglücks ist. Sollte indessen die durch die Strafen in der Hölle nach und nach entstehende Besserung der Verdaammten seine Richtigkeit haben, so würde freilich nach und nach auch wieder Liebe zu Gott bey ihnen entstehn. Uebrigens ist die Meinung des Verfassers wohl grösstentheils auf die ihm eigene Hypothese gebauet, daß Gott allein in uns Empfindungen erwecke, und daß kein Geschöpf dieselben in uns verursachen könne.

Anm. des Uebers.

diglich, weil ihre Natur sie dahin bringt. Da wir also für Gott, für ein unendliches Gut geschaffen sind, welches alle andere Güter in sich begreift, so wird das Verlangen unseres Herzens nach demselben nicht eher aufhören, als bis wir den Besitz desselben erlangt haben.

## II. Die Unbeständigkeit des Willens ist an dem Mangel der Aufmerksamkeit und folglich an dem Irthum Schuld *).

Der Wille des Menschen wird eben deshalb sehr ungern verstatten, daß sich der Verstand mit abstrakten Wahrheiten beschäftigt, die ihn weder rühren, noch nach seinem Wahn glücklich machen können, weil er mit der allergrössesten Unruhe, nnd dem unersättlichsten Verlangen nach Gütern trachtet, welche er nicht besitzet. Daher treibt jener unaufhörlich an, andre Gegenstände aufzusuchen, und, wenn der Verstand bey dieser Wirksamkeit, worin ihn der Wille versetzt, auf etwas fällt, was den äusserlichen Schein des Guten trägt, oder was der Seele durch seine Gegenwart Empfindungen einer innern Zufriedenheit oder Anmuth mittheilet, dann wird dies Verlangen der Seele immer stärker. Diese heissen Wünsche und Triebe erwachen, und der Verstand, der ihnen gehorchen muß, beschäftigt sich ein-



*) Eigentlich geht freilich die Erkenntnis dem Willen voran. Wenn wir uns eine Sache als gut vorstellen, und in uns einen Trieb empfinden, uns nach ihr zu lenken, so sagen wir der Wille wirkt. Weil wir nun manche Dinge verhältnismäßig uns vorstellen können, so viel Dunkelheit sich auch darunter mische — so ist der Wille immer eine Folge des Verstandes. Nennt man aber den ersten Hang so gar zur Vorstellung einer Sache den Willen, so hat der Verfasser vollkommen Recht, wenn er behauptet, daß die Unbeständigkeit des Willens an den Irthümern des Verstandes Schuld sey.

Anm. des Uebers.

zig und allein mit dem, was jene verursacht, oder doch zu verursachen scheint, und bringt es der Seele immer näher, damit sie sich einige Zeit an seinem Genuß ergötze. Da aber die Geschöpfe viel zu eitel sind, als daß sie das unendliche Verlangen des menschlichen Herzens befriedigen sollten, so werden auch diese kleine Vergnügungen, anstatt den Durst zu löschen, ihn immer mehr verstärken, und der Seele mit der so thörichten, als eitlen Hofnung schmeicheln, daß sie in der Menge der irdischen Ergötzungen Befriedigung finden würde, wodurch denn der Verstand, der ihr diese Güter entdecken muß, in eine unbeschreibliche Zerstreuung und Unbeständigkeit versenkt wird.

Es ist wohl wahr; wenn der Verstand von ohngefähr auf einen Gegenstand geräth, der auf das Unendliche einige Beziehung hat, oder etwas von Wichtigkeit in sich begreift, so läßt seine Unbeständigkeit, und jene schnelle Bewegung auf einige Zeit nach. Weil er nemlich bey ihm die Kennzeichen von dem findet, was die Seele wünschet, so hält er sich lange genug dabey auf, obgleich diese Geschäftigkeit, oder vielmehr dieser Eigensinn des Verstandes, unendliche oder zusehr ins weitläuftige gehende Gegenstände zu untersuchen, ihm eben so unnütz ist, als die Nachläßigkeit, mit welcher er die seiner Fähigkeit angemessene Gegenstände in Betrachtung ziehet. Er ist viel zu schwach, um ein so schweres Unternehmen auszuführen, und alle Bemühungen eines glücklichen Erfolges sind vergeblich. Denn das macht die Seele nicht glücklich, wenn man einen unendlichen Gegenstand bis auf den Grund erforschet. Das ist ihr unmöglich. Die Liebe und der Genuß eines unendlichen Gutes, dessen der Wille, vermöge der von Gott selbst ohnaufhörlich eingedruckten Liebe fähig ist, bestimmen ihre Glückseeligkeit.

Ueber eine solche Unwissenheit und Verblendung der Menschen werden wir uns nicht im geringsten wundern, weil ihr Verstand, da er der Unbeständigkeit und dem Leichtsinn des Herzens unterworfen ist, und durch dasselbe gänzlich unfähig gemacht wird, irgend etwas mit dem gehörigen Nachdenken zu betrachten, nun auch nichts ergründen kann, was nur einige beträchtliche Schwierigkeiten in sich enthält. Denn die Aufmerksamkeit des Verstandes ist bey den Dingen, womit er sich beschäftigen kann, eben das, was ein starrer Blick bey denen Körpern ist, welche in die Augen fallen. Eben wie ein Mensch, der auf die ihn umgebenden Körper seine Augen nicht lange und feste genug wenden, und gleichsam auf dieselben anheften kann, die Verschiedenheit ihrer kleinen Theile so wenig wird unterscheiden können, als er alle die Verhältnisse derselben untereinander zu entdecken vermag; so wird nun auch derjenige, der seinen Verstand mit aller seiner Stärke auf die Dinge nicht richten kann, die er zu wissen verlanget, weder alle ihre Theile gehörig unterscheiden, noch auch die Verhältnisse entdecken, in denen sie unter sich oder mit andern Dingen stehen.

Es ist entschieden, daß alle unsre Erkenntnis in einem klaren Anschauen der Verhältnisse bestehe, welche die Dinge unter sich haben. Wenn es sich also, wie bey schweren Untersuchungen, zuträgt, daß der Verstand auf einmal eine grosse Menge Verhältnisse, die zwey oder mehr Dinge unter sich haben, überschauen muß; so ist es auch ausgemacht, daß, wenn er sie nicht mit vieler Aufmerksamkeit in Erwägung gezogen hat, sondern sie nur dunkel kennet, es ihm auch nicht möglich seyn wird, ihre Verhältnisse sich deutlich vorzustellen, und darüber gründlich zu urtheilen.

## III. Die Empfindungen beschäftigen uns mehr, als die reinen Begriffe des Verstandes.

Eine der vornehmsten Ursachen, warum unser Verstand auf abstrakte Wahrheiten nicht die gehörige Aufmerksamkeit wendet, ist diese, daß wir sie gleichsam nur in der Entfernung erblicken *), da sich hingegen weit nähere Dinge demselben unaufhörlich aufdringen. Seine grosse Aufmerksamkeit nähert freilich, so zu reden, auch die Begriffe der Gegenstände, mit denen man sich beschäftiget; allein sehr oft eräugnet es sich doch, daß, wenn wir metaphysischen Spekulationen sehr nachhängen, wir auf einmal davon abgerissen werden, weil der Seele eine Empfindung aufstösset, welche ihr noch näher ist, als diese Ideen **). Nur ein geringer Schmerz, nur ein unbeträchtliches Vergnügen wird daran Schuld seyn, weil Schmerz und Vergnügen, und überhaupt alle Empfindungen innerhalb der Seele sich be-

*) Dieses ist richtig. Man stelle sich aber die Sache so vor. Die Stärke der Gedanken, und daher auch die Aufmerksamkeit entspricht denen im Hirnmark gemachten Erschütterungen, oder Eindrücken, ohne welche kein Gedanke erfolgt. Sind diese ausgedrückte materielle Ideen (Idea materialis expressa), das ist die Eindrücke oder Erschütterungen im Hirnmarke stark, so werden jene eben so beschaffen seyn. Die abstrakten Begriffe aber gründen sich auf Einbildungen, die ordentlicher Weise schwächere ausgedrückte materielle Ideen haben, als die Empfindungen. Da nun die Aufmerksamkeit auf abstrakte Wahrheiten von diesen schwächern ausgedrückten materiellen Ideen abhängt, so muß sie auch ordentlicher Weise schwer seyn. Anm. d. Uebers.

**) Das gründet sich auf den Satz, eine stärkere Idee verdringt die schwächere. Bey der Empfindung ist gewöhnlicher Weise ein stärkerer Eindruck oder Erschütterung im Hirnmark, als bey abstrakten Begriffen vorhanden, daher in der Seele bey jenen eine stärkere, und dauerhaftere Vorstellung als bey diesen erfolgen muß. Und da mehrere Vorstellungen die Seele zugleich nicht haben kann, so verdringt die stärkere die schwächere; also ist der Verstand leicht durch eine Empfindung von abstrakten Begriffen abzubringen. Anm. d. Uebers.

befinden, sie also weit näher modificiren und rühren, als jene einfache Begriffe der Gegenstände des Verstandes, welche, ob sie ihm schon gegenwärtig sind, ihn weder auf eine empfindbare Weise rühren, noch abändern. Da also die Seele auf der einen Seite ungemein eingeschränkt ist, auf der andern aber den Schmerz, und ihre anderen Empfindungen nicht zurückweisen kann, so ist ihre Empfänglichkeit damit ganz angefüllt, so daß es ihr unmöglich wird, zu einer und derselben Zeit etwas zu empfinden, und auch nach ihrem Willkühr an andre Gegenstände zu denken, welche sich nicht empfinden lassen. Das Sumsen einer Fliege, oder ein andres nichtsbedeutendes Geräusch, ich setze voraus, daß es sich bis zu dem vornehmsten Theil des Gehirnes mittheile, und also die Seele es gewahr werde, kann, ohngeachtet unsrer Widersetzung uns doch an der Betrachtung abstrakter und sehr wichtiger Wahrheiten hindern, weil kein abstrakter Begrif die Seele so modificirt, als es die Empfindungen thun *).



*) Hieraus kann man zweyerley folgern:

Erstlich, daß das, was wir uns durch Abstraktion vorstellen, uns nicht so rühren könne, als was wir empfinden. Je mehr wir in einem Dinge gewahr werden, desto grösser wird die Zuneigung des Willens zu diesem Dinge seyn. Freilich läßt sich, z. B. Gott nicht empfinden; da wir aber in seinen Werken, und auf dem Schauplatz der Natur unzählige Empfindungen seiner Güte bekommen, so lieben wir ihn doch zärtlich, ob er gleich nicht in unsre Sinne fällt.

Zweytens; will man abstrahiren, so verhüte man alle nur mögliche Gelegenheiten, welche Empfindungen erregen können. Kann man ihnen nicht ganz widerstehen, so sey man wenigstens darauf bedacht, so wenig zu haben, als möglich. Je mehr man hat, desto stärkere Hindernisse sind sie am Abstrahiren. Nur ist dabey ein andrer Abweg zu verhüten: nemlich durch beständiges Nachdenken nicht von dem, was in der Welt wirklich geschieht, abgezogen zu werden; welches die Ursache ist, warum der unwissendere Theil der Menschen den Namen eines Gelehrten, und eines Pedanten für synonimisch hält. Das Beste, was ich vom Abstrahiren gelesen habe, steht im Organon des Herrn Lambert im zweyten Hauptstück. Anm. des Uebers.

## IV. Eben das ist die Quelle des Verderbens in den Sitten.

Daher entsteht nun jene Schläfrigkeit, und Verblendung des Verstandes in Absicht der wichtigsten Wahrheiten der christlichen Sittenlehre, welche die Menschen, ohne Unterstützung der Gnade Jesu Christi nur immer spekulativisch, und unfruchtbar kennen. So weiß ein jeder, daß ein Gott sey, und daß man ihn anbeten und verehren müsse: Wer betet ihn aber an, wer dienet ihm ohne die Gnade, welche uns allein in der Ausübung unsrer Pflichten Geschmack und Vergnügen finden lässet? Es werden nur wenige seyn, die nicht das eitle und unbeständige in den Gütern der Erde einsehn, die nicht durch eine zwar abstrakte, aber doch ganz gewisse und evidente Ueberzeugung es wissen sollten, daß sie unsrer Mühe und Sorgen unwerth sind? Wer verachtet nun aber diese Güter wirklich? Wer versagt ihrer Erwerbung nun in der That seine Mühe und Sorge? Nur die werden es thun, denen ihr Genuß Eckel und Bitterkeit gewährt, oder welche die Gnade für die geistlichen Güter vermöge der innern von Gott selbst damit verbundenen Ergötzung geneigt gemacht hat, daß sie nun die Eindrücke der Sinne und die Versuchungen der Lüste überwinden. Diesen gehörig und mit Nachdruck uns zu widersetzen, wird uns nicht das blosse Nachdenken des Verstandes lehren; dazu gehöret noch eine gewisse innere Empfindung des Herzens. Das Licht unsres Verstandes ist, wenn man es so nennen will, ganz allein, die zureichende *) Gnade, die

*) Mit philosophischem Scharfsinn sucht der Verfasser, die Verdorbenheit der Sitten aus ihrer wahren Quelle, der zu grossen Sinnlichkeit herzuleiten. Man sieht daraus, was eigentlich seine Meinung von dem ursprünglichen angeerbten Verderben des Menschen gewesen, die er geradezu vor aller An-

die uns verdammt, unsre Schwäche kennen und fühlen lehrt, wie nöthig es sey, uns im Gebet zu dem zu wenden, wel-

Angesicht würde aufgedeckt haben, wenn ihn nicht seine Philosophie Behutsamkeit gelehrt hätte. Was er kurz im vorhergehenden von dem Uebergewicht der Sinnlichkeit über die Vorstellung des Verstandes sagt, ist allerdings Beweis genug, daß bey einem Kinde, welches weder den Gebrauch seiner Sinne noch weniger Verstand hat, weder Sünde, noch Hang dazu seyn könne. Indessen hat er sich gegen alle Vorwürfe seiner Kirche bereits dadurch gesichert, daß er im fünften Kapitel des ersten Buchs von der durch die erste Sünde entstandenen Verdorbenheit und Verschlimmerung unsrer Sinne geredet hat. Eben so gedenkt er des Beistands der Gnade Jesu Christi, welche allein im Stande sey, uns zu einer lebendigen Erkenntnis und fruchtbaren Ausübung der christlichen Sittenlehre zu führen. Die Streitigkeiten über die Wirksamkeit der Gnade sind alt genug, und in der That zu verhaßt, als daß ich über die Eintheilung in die hinreichende und wirksame mich weitläuftig auszulassen, Beruf finden sollte. Jede Art des Beistandes, den wir von Gott zum Guten empfangen, ist hinreichend wenn wir nicht selbst durch Verachtung und Widersetzlichkeit ihn unzulänglich machen. Die Vernunft und das Gewissen haben ihre Kraft noch nicht verlohren, uns gegen das Böse abgeneigt zu machen, und für Rechtschaffenheit einzunehmen. Folgen wir dieser Fackel, die uns auf dem Tugendwege vorleuchtet, so wird es am Seegen Gottes zur Ausübung unsrer Pflichten niemals fehlen. Mehr scheint selbst unser Heiland nicht zu lehren, wenigstens finde ich nirgends im Neuen Testament die unwiderstehliche Gnade. Eben so wenig ist es mir begreiflich, daß die Völker ausser Christo nicht unter der Gnade sollten gelebt haben. Wer Gutes thut, und wie viel thaten nicht die Heiden? Thut es nach Gottes Willen, nnter seiner gnädigen Aufsicht, und höchstweisen Regierung. Wer höhere Grade in der Tugend ausüben will, bedarf allerdings auch eine mächtigere Leitung des Wesens, das im eigentlichsten Sinne die Menschen lehret, was sie wissen, und von dem alle gute Gaben kommen. Wenn nun rechtschafne Heiden ihre Pflicht strenge in Ausübung brachten, so wirkte Gott nach dem Maasse mit, als zur Vollbringung dessen, was ihnen oblag, nöthig war. Nicht anders bey uns Christen. Da unsre Moral vollkommner ist, so stehn wir freilich in diesem be-

welcher allein unsre Stärke ist. Diese Empfindung (sentiment) Rührung des Herzens ist eine lebendige und wirkende Quelle. Sie ist es, welche uns rührt, unser Herz befestigt, und zum Guten überredet; ohne ihr ist kein Mensch, der mit seinem Herzen sich bespreche. Die ausgemachtesten Wahrheiten der Moral bleiben in den innersten und tiefsten Hölen des Verstandes verborgen, und so lange sie es da bleiben, sind sie auch unfruchtbar und ohne alle Wirksamkeit, weil die Seele an ihnen keinen Geschmack findet. Die Vergnügungen der Sinne liegen der Seele näher, und da es unmöglich ist, sie nicht zu empfinden, und ihr Vergnügen *) nicht zu lieben, so ist es auch schlechterdings unmöglich **), sich von der Erde, und den betrügerischen Reitzungen der Sinne durch eigene Kräfte loszureissen.

Deswegen will ich es aber nicht im geringsten läugnen, daß die Gerechten, deren Herz durch dies zuvorkommende Vergnügen schon zu Gott geführt worden ist, nicht auch ohne dieser besondern Gnade verdienstvoll handeln und den Bewegungen der Lust widerstehen sollten. Es giebt Menschen, welche durch die Kraft ihres Glaubens, durch die betracht näher unter der Aufsicht Gottes, wenn wir sie nach dem Sinn des Evangelii ausüben wollen. Je schwerer die Pflicht, je mächtiger die göttliche Gnade, immer ist sie hinreichend wirksam.

Anm. des Uebers.

*) Nemlich vermittelst einer natürlichen Liebe, denn man kann diese Vergnügungen vermöge der in uns hervorgebrachten Abneigung hassen.

Anm. d. Verf.

**) Denn jene Liebe der Wahl kann nicht lange bestehn, ohne sich nach der natürlichen Liebe zu richten.

Anm. des Verf.

die Sorgfalt, die sie anwenden, sich von dem sinnlichen loszumachen, und durch die gänzliche Geringschätzung alles dessen, was sie versuchen könnten, es zu einer grossen und freudigen Standhaftigkeit in dem Gesetz Gottes bringen. Es giebt andere, die beinahe immer ohne jenem zuvorkommenden Vergnügen handeln. Die Freude, nach dem Willen Gottes zu handeln, ist das einzige Vergnügen, so sie empfinden, und es ist hinreichend, sie in dieser Verfassung, des Herzens zu erhalten, und zu bestätigen. Da sie Gott und sein heiliges Gesetz lieben, so denken sie mit Freuden daran; denn an das, was man liebt, denkt man gern, oder, welches eben dasselbe ist, von dem kann man sich nur mit dem allergrössesten Abscheu trennen. Das ist denn auch für die Gerechten hinlänglich, wenigstens die leichteren Versuchungen zu überwinden. Diejenigen aber, die ihre Bekehrung erst anfangen, haben das zuvorkommende Vergnügen nöthig, um sich von sinnlichen Gütern zu entwöhnen, denen sie aus einem andern gleichfalls unüberlegten und zuvorkommenden Vergnügen zugethan sind. Traurigkeit und Gewissensbisse sind unzulänglich; sie empfinden noch gar keine Freude. Die Gerechten hingegen leben ihres Glaubens, selbst in der Armuth; und verdienen desto mehr, weil sie in diesem Zustande sich befinden. Denn da ihnen Gott Vernunft gegeben hat, so verlangt er von ihnen auch eine mit Wahl angestellte Liebe, nicht aber jene unüberlegte aus blossem Instinkt entstehende Liebe, die mit derjenigen gleich ist, durch welche wir sinnliche Dinge blos darum begehren, weil wir von ihrer Güte lediglich aus dem mit ihrem Genuß verbundenem Vergnügen überzeugt sind. Indessen, da der größte Theil der Menschen kleingläubig ist und immer Gelegenheit hat, dies Vergnügen zu geniessen, so können sie auch die mit Wahl angestellte Liebe zu Gott,

gegen die natürliche Zuneigung zu sinnlichen Dingen nicht lange erhalten, wenn sie nicht die Gnade wider die Angriffe der Wollust beschützt. Denn die Gnade bringt die Liebe hervor, erhält und vermehrt sie auch, so wie die sinnlichen Vergnügungen die Lust erwecken *).

## V. Daher entsteht auch die Unwissenheit der Menschen.

Aus dem vorhergehenden erhellet es zur Gnüge, da die Menschen niemals ohne Leidenschaften, oder ohne angenehme und unangenehme Empfindungen sind, daß nun auch die Fähigkeit und Ausdehnung ihres Verstandes sich mit denselben so viel beschäftige, daß, wenn sie den Ueberrest ihrer Fähigkeit auf die Untersuchung einer Wahrheit wenden wollen, theils neue Empfindungen, theils der Eckel bey dieser Untersuchung, theils auch die Unbeständigkeit des Willens, welcher den Verstand von einem Gegenstande zum andern unaufhörlich treibt, sie davon abhalten. Dem zufolge, wenn sie sich nicht von Jugend auf zu der Fähigkeit gewöhnt haben, solche Hindernisse zu besiegen, werden sie ganz unfähig, irgend etwas zu erforschen, was nur einigermassen schwer ist, oder nur eine anhaltende Aufmerksamkeit erfordert.

Daraus kann man also schliessen; daß alle Wissenschaften, besonders diejenigen, wo es noch auf die Auflösung

*) Der billige Leser wird mir es verzeihen, daß ich die zwey aus der Theologie der Schule entlehnte Benennungen, haine electiue, und amour electif nicht wörtlich übersetzt habe. Jene ist nach ihrem System der durch Gottes Allmacht bewirkte Haß gegen das Böse, das wir von Natur lieben, und diese die von Gott hervorgebrachte Zuneigung zum Guten, das wir von Natur nicht lieben.

Anm. des Uebers.

sung sehr schwerer Fragen ankommt, unzählige Irthümer enthalten — daß wir also alle jene weitläuftigen Werke, für verdächtig halten müssen, die man noch immer in der Medicin, der Physick und Moral *) vorzüglich mehr über besondere, als die allgemeinen zusammengesetzten Fragen verfertigt. Dergleichen Schriften verdienen um so vielmehr Verachtung, je besser sie der gemeine Mann aufnimmt, (ich verstehe darunter diejenigen, die des Nachdenkens unfähig sind, und von ihrem Verstande keinen Gebrauch zu machen verstehn) — denn der Beifall des Volkes zu einer Meinung über einen schweren Gegenstand ist ein unläugbarer Beweis, daß sie falsch sey, oder sich nur auf betrügerische Begriffe der Sinne, und die Blendwerke der Einbildungskraft gründe.

Indessen ist es nicht ganz unmöglich, daß ein einziger **) Mensch eine grosse Anzahl von Wahrheiten entdecken

*) Wir wollen die Theologie hinzufügen. Wem sind die Spitzfindigkeiten die vielen Unterscheidungen, und die ewigen Fragen unbekannt, welche vornemlich seit den Zeiten der Scholasticker in die Dogmatick gebracht worden sind? Diese haben zu weitläuftigen Schriften Veranlassung gegeben, die aber grösstentheils am Ende keinen andern Vortheil gestiftet haben, als Verwirrung und Unordnung. Der Pöbel — (denn unter den Theologen ist, leider? auch Pöbel) — giebt dergleichen Untersuchungen seinen Beifall, allein eben derselbe ist ein Beweis, daß sie nicht gut gerathen sind. Daher kann es vielleicht hergeleitet werden, warum bey manchen Verbesserungen in den Glaubenslehren — auch in der Liturgie der grössere Haufe von Menschen so viel Unwillen zeigt, hingegen es so gern beim alten läßt, so sehr sich auch sonst die Zeiten ändern.

Anm. des Uebers.

**) Wem fallen hier nicht die Archimedes — Galileei — Newtone — Leibnitze — Wolfe, u. s. w. ein? Namen, die man mit Ehrfurcht nennt, und noch lange nennen wird. Indessen; wenn man die Geschichte zu Rathe zieht, und

sich

cken könne, die den vorigen Jahrhunderten verborgen geblieben waren; vorausgesetzt, daß es ihm nicht an Verstand fehlet — daß er einsam ist, sich, so viel als möglich, von allem entfernt, was ihn zerstreuen könnte, und mit allem Ernst sich bemüht, die Wahrheit zu erforschen. Sehr unbillig handeln also alle die, welche die Philosophie des Herrn Deskartes ohne sie zu verstehn, blos deshalb verachten, weil es unmöglich scheint, daß ein einziger Mensch in Dingen, die so verborgen sind, als die Natur es ist, die Wahrheit sollte gefunden haben. — Wenn sie aber die Lebensart dieses Philosophen, die Mittel, deren er sich in seinem studieren bediente, um zu verhindern, daß die Fähigkeit seines Verstandes nicht mit andern Dingen, als die, worinn er das Wahre entdecken wollte, erfüllt würde — wenn sie die Schönheit der Begriffe, auf die er seine Philosophie aufrichtete, überhaupt alle die Vorzüge kennten, die er durch neue Entdeckungen vor den Alten zum voraus hatte, so würden sie ein besseres, aber zu gleich auch ein richtigeres Vorurtheil für ihn fällen, als das Vorurtheil des Alterthums ist, welches dem Aristoteles, Plato und vielen andern ihr Ansehn verschaft hat.

Dies

sich daraus belehren läßt, theils daß nicht selten unvermuthete Eräugnisse nur ein blosses Ohngefähr zu Erfindungen Gelegenheit geben — (man erinnre sich beiläufig der Erfindung des Pulvers) theils daß die grossen Köpfe, die in der Geschichte der Gelahrtheit eine Epoche machen, und die Namen Erfinder — Genie — Reformator tragen, beinahe immer einen Mann vor ihrer Zeit gefunden, der ihnen vorarbeitete, und indessen Fußtapfen sie treten; so wird die Zahl der Erfinder im eigentlichsten Verstande klein genug bleiben. Z. B. Leibnitzens System von den Monaden, finden wir bey Jordan Brunus, welches jener nur in ein helleres Licht gesetzt, und doch nennen wir ihn einen Erfinder.

Anm. des Uebers.

Dies gute Vorurtheil soll sie aber keinesweges zu der Einbildung verbinden, daß Herr *) Des Cartes ein grosser Mann, und seine Philosophie gut sey, weil man von ihm viel ruhmwürdiges sagen kann. Er war ein Mensch, wie andere es sind, dem Irthum und der Verblendung unterworfen, wie sie; keines seiner Werke, nicht einmal die Geometrie ist so beschaffen, daß man nicht einige Beweise, wie schwach der menschliche Verstand sey, darinn entdecken sollte. Man muß ihm nichts auf sein Wort glauben, sondern ihn so lesen, wie er es uns selbst sehr vorsichtig empfiehlt, daß wir nemlich untersuchen, ob er sich nicht geirrt habe, und von alle dem, was er sagt, nichts eher glauben, bis die Evidenz und das innre Zeugnis der Vernunft uns verbinden, es anzunehmen. Denn unser Verstand weiß nur das als wahr, was er mit Evidenz einsieht.

In den vorigen Hauptstücken haben wir gezeigt, daß unser Verstand nicht unendlich sey, daß er eine sehr mittelmäßige Fähigkeit besitze, daß diese gewöhnlicherweise von den Empfindungen der Seele angefüllt werde; daß endlich der Verstand, weil er von dem Willen seine Richtung empfängt, einen Gegenstand nicht lange mit geschärftem Nachdenken anschauen könne, daß nicht bald die Unbeständigkeit, und der Leichtsinn des Willens ihn von demselben wieder abführen sollte. Diese Dinge sind nun ganz gewiß die allgemeinsten Ursachen unsrer Irthümer, und ich könnte mich hier

*) Der Pater giebt durch sein eigenes Beispiel die beste Methode an, wie man seinen Lehrer beurtheilen soll. Er sucht den Seinigen nicht ängstlich zu vertheidigen — er lobt ihn, und doch schweigt er nicht ganz von seinen Irthümern, und giebt ihnen nie seinen völligen Beifall. Oft widerlegt er ihn — aber stets bleibt ee dessen eingedenk, daß er sich stets auf ihn stütze, — und ihn nie, ohne ihm habe widerlegen können. Anm. d. Uebers.

hier lange aufhalten, um es einzeln zu zeigen. Indessen für Leute, die einiger Aufmerksamkeit fähig sind, ist das, was ich schon gesagt habe, zureichend, ihnen die Schwachheit des menschlichen Verstandes zu zeigen. Im vierten und fünften Buch, werde ich mich weitläuftiger mit den Irthümern beschäftigen, die aus unsern natürlichen Neigungen und aus den Leidenschaften entstehn, wovon ich auch bereits etwas in diesem Hauptstück erwähnt habe.

## Zweiter Theil.

# Von der Natur der Ideen.

### Erstes Hauptstück.

I. Was man durch Ideen verstehe -- daß sie wirklich existiren, und zur Erkenntnis der materiellen Dinge nothwendig sind.
II. Eintheilung der verschiedenen Arten und Weisen, die äusserlichen Gegenstände zu sehen.

Daran wird, meiner Meinung nach, niemand zweifeln, daß wir die Dinge, welche ausser uns sind, nicht an und vor sich selbst, gewahr werden. Wir sehen die Sonne — die Sterne — und unzählige Körper ausser uns; es ist aber keinesweges wahrscheinlich, daß die Seele den Körper verlassen, und, so zu reden, gegen Himmel steigen sollte, um dort alle diese Körper in Betrachtung zu ziehen. Sie sieht also dieselben nicht an sich selbst *) wenn sie, zum Bei-

*) Das ist, vermittelst unsers Körpers erkennet sie solche. So stellet sich aber Malebranche die Sache nicht vor, sondern er denkt sich das, was er Idee nennt, als das Mittel, wodurch sie den Gegenstand sieht. Von dem Wort Idee hat er keinen festen und deutlichen Begrif, wie folgende Beschreibung der Idee zeigt. Wir werden uns etwas bestimmteres dabey denken. Anm. d. Uebers.

Beispiel die Sonne sieht, so ist der unmittelbare Gegenstand für die Seele, nicht die Sonne, sondern ein anderes Etwas, welches mit ihr auf das allergenaueste verbunden ist — und dies nenne ich eine Idee *). Folglich verstehe ich unter dem Wort Idee nichts, anders, als den unmittelbaren Gegenstand der Seele, oder das, was ihr am nächsten ist, wenn sie sich einen Gegenstand vorstellet; das ist, was die Seele in Absicht der Vorstellung modificiret, die sie von einer Sache hat.

Dabey muß man nicht aus der Acht lassen, daß, wenn die Seele sich einen Gegenstand vorstellet, dazu die Idee desselben ihr wirklich gegenwärtig zu seyn, schlechterdings erfordert werde **) — daran kann man ohnmöglich



*) Das ist der Eindruck oder Erschütterung im Hirnmark, durch diese wird eine Veränderung in der Seele vorgebracht, solche nennt man Modifikation. Die Veränderung nachdem sie ist, nach dem erweckt sie die Vorstellung. Daher ist eine Idee der Eindruck im Hirnmark, das ist das Etwas, was mit der Seele auf das genaueste verbunden, das Mittel zwischen dem Gegenstand und der Seele; man nennt sie sonsten die ausgedrückte materielle Idee. Das Wort Idee an sich genommen heist die Vorstellung in der Seele, so nimmt es Malebranche nicht. Wie kann aber die Vorstellung vom Gegenstand erfolgen? Der Gegenstand wirkt auf die Theile unsers Körpers, dadurch erleiden die in denselben sich befindenden Nerven einen Eindruck oder Erschütterung man nennt sie die eingedrückte materielle Idee, (idea materialis impressa) diese, weil die Nerven aus dem Hirnmark ihren Ursprung nehmen, pflanzet sich durch solche bis in dasselbe zu ihrem Ursprung fort, auf solche Art muß auch das Hirnmark selbst einen Eindruck oder Erschütterung erleiden diese ist die ausgedruckte materielle Idee, (idea materialis expressa) solche modificiret oder verändert die Seele, und dadurch folgt Vorstellung vom Gegenstand. Also kann er durch sich selbst nicht in unsere Seele wirken. Anm. des Uebers.

**) Denn die materielle Idee ist ja, wie aus dem vorhergehenden erhellet, der Grund der Vorstellung.
Anm. des Uebers.

zweifeln – daß aber gerade von aussen etwas wirklich existire, das dieser Idee gleich sey, das ist gar nicht nöthig; denn sehr oft stellen wir uns Dinge vor, welche weder itzt existiren, noch jemals existiret haben – unsere Seele hat also zum öftern reelle Ideen von Dingen, welche niemals gewesen sind. Wenn sich zum Beispiel, ein Mensch einen goldenen Berg einbildet, so ist es schlechterdings nothwendig, daß die Idee dieses Berges der Seele wirklich gegenwärtig sey. Wenn ein Narre, oder ein Mensch der das hitzige Fieber hat oder schläft, vor seinen Augen ein fürchterliches Thier erblickt, so ist es ausgemacht, daß das, was er sieht, kein blosses Nichts sey – daß also die Idee dieses Thieres wirklich existire – und doch ist weder der goldene Berg – noch das fürchterliche Thier jemals wirklich gewesen.

Die Existenz der Idee

Da indessen die Menschen auf eine ganz natürliche Weise zu glauben geneigt sind, daß nur allein die körperliche Dinge existiren; so fällt auch ihr Urtheil, über die Wahrheit und Existenz der Dinge ganz anders aus, als es ausfallen sollte. So bald sie einen Gegenstand *) empfinden, so

*) Hier verwechselt der Verfasser eine wahre Empfindung eines Gegenstandes, mit einer Scheinempfindung, oder druckt sich wenigstens nicht deutlich genug aus. Denn wenn wir wahrhaftig einen Gegenstand empfinden, so existiret er auch. So bald ich ihn wahrhaftig empfinde, so muß er in mich wirken, ist dieses, so entstehet eine materielle eingedruckte Idee, und diese bringt die ausgedruckte materielle Idee hervor, durch solche folgt in der Seele die Vorstellung von ihm, und ich erkenne, daß er existire. Wenn aber ausgedrückte materielle Ideen zufälliger Weise ohne Einwirkung eines wahrhaft existirenden Gegenstands (wie ich künftig davon zu reden Gelegenheit nehmen werde,) erfolgen, so wird, nach dem der Eindruck war, eine Vorstellung hervorgebracht von einem gegenwärtigen Gegenstand, da doch nichts da ist. Ich will, was mir selbst begegnet, anzeigen. Da ich in einem

Hause

so halten sie es auch schon für ausgemacht, daß er existire, ob gleich zum öftern von aussen nichts da ist – überdem behaupten sie, daß er gerade so beschaffen sey, wie sie ihn sehen, welches doch niemals sich zuträgt. Was aber die Idee betrift, welche auf eine nothwendige Weise existiret, und nichts anders seyn kann, als man sie sieht – davon glauben sie, wie gewöhnlich, ohne alle Ueberlegung, daß das nichts sey – gleichsam als wann die Idee eines Viereckes, zum Beispiel nicht ganz verschieden wäre von der Idee eines Cirkels, oder einer Zahl, und nicht ganz verschiedene Dinge vorstellte; welches bey dem Nichts nicht seyn kann, da dasselbe gar keine Eigenschaft besitzt. So ist es also ausser allem Zweifel, daß die Ideen eine sehr reelle Existenz haben. Doch wir wollen ihre Natur, und ihr Wesen, näher untersuchen, und zusehen, was nun in der Seele selbst im Stande sey, ihr alle die verschiedene Dinge vorzustellen.

Alle Dinge, welche sich die Seele vorstellet, sind von einer doppelten Beschaffenheit – entweder – sie befinden sich in der Seele selbst – oder ausserhalb derselben. Diejenigen, so man in der Seele selbst antrift, sind ihre eigene Gedanken, das ist; alle ihre verschiedene Modifikationen. Denn unter den Wörtern **Gedanke, Art und Weise zu denken** – **oder Modifikationen der Seele**, verstehe ich überhaupt alle die Dinge, welche in der Seele nicht seyn können, ohne daß sie sich dieselbe vermittelst



Hause die Treppe wollte hinauf gehen, stand an derselben die Wirthin, welche ich grüssete. Kaum war ich oben in der Stube, da kam sie zu meiner Verwunderung aus der Kirche. Kein Mensch, noch weniger die Wirthin war gegenwärtig, als ich die Treppe hinauf ging. Man wird sich dieses aus dem was ich eben gesagt, leicht erklären.

Anm. des Uebers.

telst der innren Empfindung, welche sie vor sich selbst hat, nicht vorstellen sollte. Von dieser Art sind ihre Empfindungen – ihre Einbildungen – ihre reine Begriffe – oder ihre Vorstellungen schlechthin – selbst ihre Leidenschaften, und natürliche Neigungen. Nun hat unsere Seele die Ideen nicht nöthig, um sich die Dinge auf die Art vorzustellen, wie sie sich solche wirklich vorstellet, weil sie innerhalb der Seele sich befinden, oder vielmehr, weil sie die Seele selbst, auf diese oder eine andre Art modificirt ausmachen; eben wie die wirkliche Rundung und Bewegung nichts anders sind, als der Körper selbst, der auf diese oder jene Art gestaltet – und fortgeschoben wird.

Dinge hingegen, welche sich ausserhalb der Seele befinden, können wir nur vermittelst der Ideen erkennen, ich setze zum voraus, daß sie mit ihr nicht genau vereinigt seyn können. Es giebt der Dinge eine doppelte Art – geistige und materielle. Die geistigen – es ist einige Wahrscheinlichkeit vorhanden – daß sie sich unsrer Seele durch sich selbst ohne Ideen *) entdecken können. Denn ob die Erfahrung gleich lehret, daß wir nicht unmittelbar und durch uns selbst, sondern blos durch Worte, oder andere

*) Nichts können wir ohne Ideen denken oder entdecken; man nenne die Vorstellungen, oder die Eindrücke ins Hirnmark, oder die Modifikationen in der Seele Ideen. Denn verstehet man die Vorstellungen darunter; wie kann die Seele denken ohne Ideen, weil sie ohne Vorstellung nicht einen Gedanken hat. Siehet man auf die Eindrücke, so mag sich die Seele ihre Gedanken selbst, oder geistige oder körperliche Dinge vorstellen; das Hirnmark muß mitwirken, ohne dieses werden wir uns der Vorstellungen nicht bewust. Will man die Modifikationen der Seele Ideen nennen; jene müssen ja durch das Hirnmark, wegen ihrer genausten Verbindung mit demselben entstehen. Also haben wir bey allen Gedanken Ideen.

Anm. des Ueberf.

dere sinnliche Zeichen, mit denen wir unsere Ideen verbunden haben, unsre Gedanken einander offenbaren können — so könnte man doch behaupten, Gott habe blos für das gegenwärtige Leben diese Einrichtung gemacht, damit er die Uebel verhinderte, welche sich eräugnen möchten, wenn die Menschen nach ihrem Belieben sich untereinander verständlich machen könnten. Wenn aber Gerechtigkeit und Ordnung erst herrschen, und wir aus dem Kerker des Leibes erlöset seyn werden — vielleicht werden wir uns dann durch die genaue Vereinigung unsrer selbst verstehn können, so wie es wahrscheinlicherweise die Engel im Himmel zu thun im Stande sind.

Es scheint also nicht schlechterdings nothwendig, Ideen anzunehmen, um der Seele geistige Dinge vorstellen zu können; weil sie solche durch sie selbst, ob schon auf eine sehr unvollkommene Weise sehen kann.

*) „Ich untersuche hier gar nicht, wie sich zwey Geister mit einander vereinigen, und ob sie auf diese Art sich „wechselsweise ihre Gedanken eröfnen können. Unterdessen glaube ich, daß es nur eine einzige im höchsten Verstand einfache Substanz, die alle Begriffe in sich hält, „gebe, nemlich Gott **). Daß man nichts mit Evidenz



*) Dieser eingeschobene Satz ist mit Cursiv gedruckt, weil man ihn übergehn kann, und er schwer zu verstehn ist, wenn man meine Gedanken von der Seele und der Natur der Ideen nicht weiß.

Anm. des Verf.

**) Die Lehre von den Ideen, so wie sie die Alten vortragen, ist wegen der Verwirrung, die darinnen herrscht, eine der allerschwereſten in der Philosophie. Brukker hat sich darüber in seiner *Historia de ideis* ausführlich, und mit vieler Scharfsinnigkeit erkläret. Eben derselbe zeiget in einer langen und mit vieler Belesenheit ausgeschmückten

„entdecken kann, als in seinem Lichte, und daß die Verbin-
„dung der Geister sie einander sichtbar darzustellen nicht
„vermöge. Ob wir gleich mit uns selbst sehr genau ver-
„bunden sind, so werden wir uns doch nur so lange selbst
„verständlich seyn, als wir uns in Gott erblicken, und er
„uns die vollkommen deutliche Idee vorhält, die er von un-
„serm Wesen, gleichsam in dem seinigen eingeschlossen hat.
„Daher wenn ich auch schon zuzugestehn scheine, was ich
„im Grunde doch nicht glaube, daß sich die Engel durch
„sich selbst einander offenbaren können, so wohl was sie sind,
„als was sie denken — so habe ich es blos deshalb gethan,
„um

ten Abhandlung — die man in Schelhorns amoenitat. litterariis. Tom. VII. p. 173. antrift — daß die *numeri* des Pythagoras, und die Ideen ein und dasselbe gewesen sey. So viel ist aber gewiß, daß keiner von den alten Philosophen deutlich gezeiget; was er sich unter dem Wort Idee vorstelle, oder was andere sich dabey denken sollen. Das ist die Quelle der Verwirrung. Dieses zu rechtfertigen muß ich eine Erklärung der Idee anführen.

*Ideae* — *notiones intelligibiles* waren nemlich jene ewige unveränderliche Begriffe von den Dingen — welche nicht nur das Principium aller Wissenschaften sondern auch, in sofern sie in dem göttlichen Verstand enthalten sind, das Principium die Ursache aller Dinge waren, so erklärt sie auch Aristoteles in seiner Metaphysik.

Alle Ideen befinden sich nach ihrer Meinung in Gott, als Bilder und Modelle aller der Dinge, so geschaffen sind und existiren — **aus ihm und in ihm** sagt Porphyrius wären alle Dinge, und doch auch alle von ihm unterschieden. So dachte Pythagoras — Plato — Aristoteles. Nach dieser Hypothese muß man auch den sonst unverständlichen Satz der Schule verstehn. *Numeros esse caussas et principia rerum omnium* — numeris facta esse omnia composita. Malebranche entfernt sich nicht weit von diesem Raisonnement der alten — vielleicht — daß man unter andern ihm deshalb den Spinozismus Schuld gab.

Anm. des Uebers.

„um nicht darüber disputiren zu wollen, wenn man mir „nur diesen unläugbaren Satz einräumet – nemlich daß „man materielle Dinge durch sie selbst, und ohne Ideen „nicht sehen könne.„

Im siebenden Hauptstück will ich meine Meinung über die Art und Weise wie wir die Geister erkennen, näher erläutern, und da zeigen, daß wir sie für itzt keineswegs durch ihre Hülfe genau zu kennen vermögen, ob es gleich vielleicht möglich ist, daß sie sich mit uns verbinden. Gegenwärtig rede ich von materiellen Dingen, von denen es entschieden ist, daß sie sich mit unsrer Seele auf die zu ihrer Erkenntnis erforderliche Art nicht verbinden können. Denn – sie sind ausgedehnt – die Seele aber nicht – mithin ist unter ihnen gar kein Verhältnis. Ueberdem – so verlässet ja unsre Seele nie ihren Körper, um die Grösse des Himmels zu messen, folglich kann sie die Körper ausserhalb ihr nur allein vermittelst der Ideen sehen, welche sie vorstellen, darüber wird ein jeder mit mir einig seyn.

## II. Eintheilung aller der Arten, wie man die Gegenstände von aussen sehen kann.

Nach meiner Behauptung ist es folglich schlechterdings nothwendig, daß die Ideen, die wir von den Körpern, und allen andern Gegenständen, welche wir nicht durch sich selbst gewahr werden, haben, von diesen Körpern oder Gegenständen selbst kommen – oder daß unsere Seele die Kraft besitze, diese Begriffe hervorzubringen – oder, daß Gott sie mit der Seele, da er sie schuf, entstehn ließ – oder, daß er sie jedes mal, so oft man an einen Gegenstand denkt, erwecke – oder, daß die Seele alle die Vollkommenheiten, in sich selbst habe, die sie an den Kör-

pern sieht — oder endlich, daß sie mit einem höchst vollkommenen Wesen verbunden sey *), das überhaupt alle geistige Vollkommenheiten, die sich denken lassen, oder alle Ideen der geschafnen Wesen in sich schliesset.

Auf eine oder die andere der eben genannten Arten können wir nur allein die Gegenstände sehen. Ich will also, ohne Vorurtheilen Gehör zu geben, und ohne mich von den Schwierigkeiten, die sich hiebey zeigen, abschrecken zu lassen, untersuchen, welche von denselben die wahrscheinlichste

*) Dies war eigentlich die Meinung, welcher Plato mit allem Ernst das Wort redete. Mosheim in seinen fürtreflichen Anmerkungen zu Cudwerths System beurtheilt sie mit aller der Billigkeit, die man einem Plato schuldig ist. Hier sind seine eigene Worte: Fuisse Platonem acri ad verum perspiciendum ingenio, nec vulgari rerum cognitione praeditum, nemo vnus negat. „Sententia vero, „quam dicitur tenuisse, tam absurda est & ridicula, vt, „si modo aptis & perspicuis verbis exponatur, statim „omnes non prorsus hebetes leuitatem eius & amentiam „intelligant. Mihi quidem somniare, aut nugas agere videretur, qui serio nobis narraret, lunae quae noctes nostras „illuminat, aut equorum, quibus currus iungimus, aeterna „exempla, seu ideas exstitisse, easque solidas, animatas & „extra intelligentiam diuinam positas. Ipsum verbum *idea* „notionem quandam aut speciem menti obuersantem, non „autem naturam quandam vere consistentem & viuam „significat: quare hominem de idea per se constante & „animata differentem nescire, putarem quid sibi vellet, ver„borumque notiones & potestates siue ignorare, siue per„uertere. *Idea* quid sit, noui, nec, quid sit *equus*, igno„ro. *Ideam* ergo si quis dicat *equi* ex omni fuisse aeter„nitate, *haud* aegre mentem hominis assequor. At, si ad„dat, *ideam* hanc *equi* in spatiis, nescio quibus, aut in mun„to intelligibili errare, viuere, per se consistere, res aedio „coniungi toto genere disiunctas; quas quidem nemo so„ciauerit, nisi, qui par & impar, rectum & obliquum, „pulcrum & deforme inter se copulare poterit; nec ideo „notionem sententiae huius hominis animo informare va„leo.„

Anm. des Uebers.

lichste sey. Vielleicht daß ich eine deutliche Aufklärung darüber zu geben im Stande bin – ob ich gleich daran nicht denke, unläugbare Demonstrationen für alle Arten von Menschen zu liefern. Jedoch hoffe ich, wenigstens Leuten, die mit ernsthafter Aufmerksamkeit darüber nachdenken, überzeugende Beweise vorzulegen. Denn mehr zu versprechen, wäre Verwegenheit.

## Zweites Hauptstück.

### Daß die materiellen Dinge keine ihnen ähnliche Arten ausfliessen lassen.

Die Meinung der Peripateticker, ist die gewöhnlichste. Sie behaupten nemlich, daß die äusserliche Gegenstände gewisse Arten, die ihnen ähnlich wären, ausfliessen lassen, welche durch die äusserliche Sinne bis zum Sensus Communis hingeführet werden *). Sie nennen sie ein-

ge-

*) Ich habe mit aller Ueberlegung die hier vorkommende aus der aristotelischen Philosophie entlehnte Kunstwörter beibehalten. Selten, daß es dem Uebersetzer hierinn glücket, wenn er sie ins reine deutsche übertragen will. Entweder wird er den Sinn seines Autors verfehlen — oder doch mehr sagen, als er dabey gedacht hat.

Aristoteles gab der Seele drey Kräfte. Die nährende — die empfindende — die urtheilende. Die Sinne waren bey ihm äusserliche und innerliche. Jener waren fünf — Gesicht — Gehör — Geschmack — Gefühl — Geruch. Der innerliche war sein Sensus Communis, oder die sinnliche Kraft, welche von sinnlichen Dingen urtheilt.

Der Verstand war zweierley — *intellectus agens* — und *patiens*.

Anm. des Uebers.

gedruckte Arten – species impressas – weil die Körper sie den äusserlichen Sinnen eindrucken. Diese eingedruckte – materielle und sinnliche Species (Arten) werden intelligible Ideen durch den handelnden, oder wirksamen Verstand, und sind nun geschickt, um von dem leidenden Verstand aufgenommen zu werden. Dergleichen auf solche Weise geistig gewordene Species heissen ausgedruckt – (abgedruckt) weil sie von den eingedruckten ausgedruckt sind – und durch sie erkennt eben der leidende Verstand alle materielle Dinge *).

Bey weitläuftiger Erklärung aller dieser schönen Sachen, und den verschiedenen Vorstellungsarten der Philosophen hierüber halte ich mich nicht auf. Denn ob sie gleich in der Zahl der Kräfte, welche sie dem innerlichen Sinn und dem Verstande zuschreiben, nicht einig sind; ob gleich viele von ihnen daran zweifeln, daß zur Kenntnis der sinnlichen

*) Man kann hieraus erkennen, daß Aristoteles der Wahrheit nahe kam: nur fehlte es ihm an einer guten physischen wie auch physiologischen Erkenntnis, welche einem Philosophen unentberlich ist. Denn die von den Körpern reflektirten Lichtstrahlen machen die Eindrücke in uns. Die reflektirten Lichtstrahlen waren die ausfliessenden Arten, die Eindrücke oder Erschütterungen in unsern Theilen die species impressae, was die neuern ideae materiales impressae nennen. Da die Eindrücke in unsere Theile eine Veränderung in den Nerven verursachen, welche sich durch solche bis ins Hirnmark fortpflanzen, so wird nicht weniger dadurch das Hirnmark verändert, dieses bestimmt eine Veränderung in der Seele, durch welche der Gedanke oder die Vorstellung erfolgt. Aristoteles sahe wohl ein, daß unser Gehirn bey den Gedanken in Betrachtung müsse gezogen werden; er konnte sich aber aus Mangel der Erkenntnis daraus nicht finden, daher er von einem zweifachen Verstand redet, um zu zeigen, wie die species impressae oder Eindrücke in unsere Theile aufgenommen werden, und die ausgedrückte species, also auch den Gedanken hervorbringen.

Anm. des Uebers.

lichen Dinge ein thätiger Verstand nöthig sey; so kommen sie doch beinahe alle in der Behauptung zusammen, daß die äusserlichen Gegenstände gewisse Arten oder Bilder, die ihnen ähnlich wären, ausfliessen lassen – und blos aus diesem Grunde vermehren sie ihre Kräfte und vertheidigen ihren handelnden Verstand. Da dies nun einem Grundstein gleicht, der keine Festigkeit hat, wie ich alsbald zu erweisen gedenke, so brauche ich mich auch nicht länger aufzuhalten, das umzuwerfen, was man nun darauf gebauet hat.

Meiner Meinung nach ist es gar nicht wahrscheinlich, daß die Körper Bilder oder ihnen ähnliche Arten aus sich hervorgehn lassen sollten. Ich will mit folgenden Gründen meine Meinung rechtfertigen.

Den ersteren nehme ich von der Undurchdringlichkeit der Körper her. Alle Körper nemlich, als die Sonne, die Sterne – überhaupt diejenigen, so unsern Augen nahe liegen, können keine Arten (Species) von sich werfen, die eine andre Natur hätten, als die ihrige ist. Daher behaupten gewöhnlichermassen Philosophen von ihnen, daß sie materielle und von gröberen Theilen wären – zum Unterschied von den ausgedruckten und geistig gewordenen Arten. Diese eingedruckte Arten – (species impressae) – der Gegenstände sind also kleine Körper – diese können weder durch sich selbst, noch durch den Raum dringen, der von der Erde bis zum Himmel geht, und der doch von ihnen angefüllet seyn muß. Daraus folgt, daß sie sich, da diese auf die, und jene auf eine andere Seite laufen, an einander reiben und wohl gar zerstossen müßten – daß sie also die Gegenstände nicht sichtbar darstellen können.

Fer=

Ferner; man kann an einem Ort, und aus einem Standpunkt eine grosse Anzahl von Körpern am Himmel und an der Erde sehen – deren Arten sich also auch auf einem Punkt zusammen sammlen müssen. Sie sind aber undurchdringlich, weil sie ausgedehnt sind. Folglich. Allein man kann nicht nur aus einem und demselben Punkt eine sehr beträchtliche Anzahl grosser und weit ausgedehnter Körper erblicken; sondern es giebt in dem ganzen weiten Raum der Welt nicht einen einzigen Punkt, aus dem man nicht eine beinahe unzähliche Anzahl von Körpern, welche so groß sind, als die Sonne, der Mond und die Sterne, entdecken könnte. Folglich giebt es in der ganzen Welt keinen Punkt *), wo sich nicht die Arten – (Species) **) – aller dieser Dinge begegnen müßten. Welches aber wider alle Wahrscheinlichkeit ist.

Der zweite Grund liegt in der Veränderung, welche sich in diesen Arten selbst zuträgt. Es ist ausgemacht, daß, je näher ein Körper – desto grösser muß sein Bild seyn – weil wir den Körper grösser sehen. Nun aber begreife ich nicht, was denn nun eigentlich Schuld sey, daß diese Species kleiner werde – und was aus den Theilen werde, die sie zusammen setzten, da sie grösser war. Das unbegreiflichste in ihrer Mei-

*) Wollte man die Art und Weise gern wissen, wie alle die Eindrücke sichtbarer obgleich einander entgegenstehender Gegenstände sich einander mittheilen können, ohne etwas von ihren Kräften zu verlieren, so lese man die zwey letzteren Erläuterungen.

Anm. d. Verf.

**) Das Wort elpeces übersetze ich bald durch Art — bald durch Bild — es ist dasselbe. Dies wollte ich nur des Mißverstandes wegen erinnern.

Anm. des Uebers.

Meinung ist aber dieses. Wenn man diesen Körper durch ein Perspektiv oder Mikroskop beobachtet, so wird das Bild auf einmal fünf bis sechs hundertmal grösser, als es vorhero war — in diesem Fall wird es also weit mühsamer zu begreifen, durch welchen Zuwachs von Theilen es in einem Augenblick so groß habe werden können.

Der dritte Grund ist der. Wenn man einen vollständigen Cubus betrachtet, so sind alle Bilder seiner Seiten ungleich — demohnerachtet sieht man diese Seiten, wie ein völliges Quadrat. Eben so wenn man an einem Gemählde die länglich runden Figuren, und die Parallelogrammen betrachtet, die doch nur Bilder von ähnlicher Figur haben können; so wird man sie demohnerachtet als Zirkel und Vierecke erblicken. Daraus erhellt es augenscheinlich, daß es gar nicht nöthig sey, daß ein Körper seine ihm ähnliche Arten und Bilder haben müsse, um ihn sehn zu können.

Endlich kann ich mir gar nicht vorstellen, wie es möglich sey, daß ein Körper, der sich nicht merklich verringert, doch von allen Seiten seine Bilder solle ausfliessen lassen — wie er damit einen sehr grossen Raum ganz und gar — und zwar mit unbegreiflicher Geschwindigkeit anfüllen solle. Denn, so bald ein Körper, der so lange verborgen gewesen, wiederum entdeckt wird — so kann man ihn so gleich von allen Seiten, und von vielen Millionen Meilen her erblicken. Noch befremdender scheint es, daß die Körper, welche mehr Thätigkeit und schnellere Bewegung haben — wie die Luft und einige andere — die Kraft

nicht

nicht besitzen, ihnen ähnliche Bilder von sich zu werfen – da es doch die gröberen und nicht so bewegsamen thun – als die Erde – die Steine – und beinahe alle harte Körper.

Jedoch – ich will mich nicht länger dabey aufhalten, alle die Gründe, die geradezu dieser Meinung entgegen gesetzt sind, anzuführen. Da sich bey der geringsten Bemühung, sie aufzusuchen, ihrer eine beinahe unzähliche Menge findet; so würde ich kein Ende antreffen. Die ich angeführt habe, sind zureichend, – sie wären nicht einmal nöthig gewesen, wenn man auf das Acht giebt, was ich im ersten Buch hierüber gesagt habe, da ich die Irthümer der Sinne erklärte. Indessen, weil eine grosse Anzahl von Philosophen dieser Meinung zugethan sind, so dächte ich, es wäre nöthig, etwas darüber zu erwähnen, um sie zum Nachdenken über ihre Meinung zu bringen.

## Drittes Hauptstück.

### Die Seele besitzt die Kraft nicht, Ideen durch sich selbst hervorzubringen. Ursache des Irthums, in den man hierüber geräth.

Die zwote Meinung hierüber besteht darinn, daß man sich vorstellet, unsere Seelen besässen die Macht, die Ideen von den Dingen selbst zu erwecken, an die sie denken wollten – sie würden zu der Hervorbringung derselben von den Eindrücken, welche die Körper machen, ermuntert, ob diese gleich keine den Körpern, welche sie verursachen, ähnliche Bilder sind. Man glaubt, daß hierinn eben das

Eben-

Ebenbild Gottes im Menschen zu setzen sey – und daß er dadurch an der Macht desselben Theil nehme; daß, wie Gott alle Dinge aus nichts geschaffen hat, sie alle vernichtigen, und an ihrer Stelle augenblicklich neue erschaffen kann, nun auch der Mensch von allen Dingen in der Welt sich nach seinem Belieben Ideen schaffen, sie aber auch wieder, wenn es ihm so gefällt, vernichtigen könne. Indessen aus mehr als einer Ursache sind alle dergleichen Hypothesen verdächtig, welche den Menschen stolz machen. Gewöhnlicherweise sind es Gedanken, welche aus seinem vereitelten und stolzen Herzen entspringen, und die ihm der Vater des Lichtes keinesweges gegeben hat. Dieser Antheil, den die Menschen an der Macht Gottes zu haben sich rühmen, wann sie sich die Gegenstände vorstellen, und mancherley andere Handlungen vornehmen wollen, scheint freilich, wie man es gemeiniglich erklärt, einige Unabhängigkeit vorauszusetzen. Er ist aber bey dem allen eine blosse Chimäre, welche die Unwissenheit und Eitelkeit denen Menschen aufbürdet. Sie stehen in einer weit grösseren Abhängigkeit von Gottes Macht und Güte, als sie sich einbilden. Jedoch – hier ist nicht der Ort, dieses weitläuftig auszuführen. Ich werde mich lediglich bemühen darzuthun, daß die Menschen keinesweges die Kraft besitzen, von den Dingen, welche sie gewahr werden, sich Ideen zu machen.

Kein Mensch kann daran zweifeln, daß die Ideen wirklich existiren, weil sie wahre und reelle Eigenschaften haben – daß sie von einander verschieden sind, und ganz verschiedene Sachen vorstellen. Auch daran wird man bey einiger Ueberlegung kein Bedenken finden, daß sie geistig und von den Körpern, welche sie vorstellen, ganz und gar verschieden sind. Schon dies scheint stark genug zu seyn, um die Frage aufzuwerfen, ob nicht die Ideen, ver-

mittelst deren man die Körper sieht, edler seyen, als die Körper selbst? Denn die Geisterwelt muß doch grössere Vollkommenheit haben, als die materielle und irdische; wie wir in der Folge wohl sehn werden. Mithin will man behaupten, daß die Menschen die Macht besitzen, sich nach ihrem Belieben Ideen zu schaffen – so geräth man zugleich in die Gefahr zu glauben, daß sie vermögend wären, vollkommnere und edlere Wesen zu schaffen, als die Welt ist, die Gott aus dem Nichts entstehn ließ. Daran denkt man freilich nicht, entweder weil man sich einbildet, eine Idee, da sie sich nicht empfinden lasse, wäre Nichts, oder weil, wenn man sie auch als ein wirkliches Ding ansieht, sie doch als ein unbeträchtliches, der Verachtung würdiges Ding erscheint, die, so bald sie der Seele nicht mehr gegenwärtig, schleunig vernichtigt worden ist.

Allein, wenn auch die Ideen kleine und verachtungswürdige Dinge wären – so sind sie doch reelle und geistige Wesen, und die Menschen können sie nicht schaffen, und also auch nicht nach ihrem Gefallen hervorbringen. Denn die Hervorbringung der Ideen auf eine solche Art, wie man es vorstellt, ist eine wirkliche Schöpfung – und ob man gleich das harte und kühne in dieser Meinung entschuldigen und lindern will, daß man sagt, die Hervorbringung der Ideen setze Etwas, die Schöpfung aber Nichts voraus – so wird doch mit dieser Ausflucht die Schwierigkeit keinesweges gehoben.

Man vergesse es doch hieben nicht. Eine Sache aus Nichts hervorzubringen, ist nicht schwerer, als sie aus Etwas hervorzubringen, das aber zu ihrer Hervorbringung nichts beiträget, woraus sie auch nimmermehr hat entstehen können. Zum Beispiel einen Engel zu schaffen, macht

nicht

nicht mehr Mühe, als ihn aus einem Stein hervorzubringen. Denn, da ein Stein zu einer Art ganz verschiedener Wesen gehört, so ist er nicht vermögend zur Hervorbringung eines Engels etwas beizutragen. Zur Hervorbringung des Brodtes, des Goldes, und so weiter, kann er dienen, weil der Stein, das Gold, und das Brodt eine und dieselbe nur verschieden configurirte Ausdehnung – und sie sämmtlich materielle Dinge sind.

Ja, es ist weit schwerer, einen Engel aus einem Stein, als ihn aus Nichts hervorzubringen. Denn, wenn ein Engel aus einem Stein, in sofern es möglich ist, hervorgebracht werden soll, so geht die Vernichtigung des Steines vorher, und dann wird erst der Engel geschaffen – hingegen zur blossen Schöpfung desselben wird gar keine Vernichtigung erfordert. Wenn also die Seele durch die materiellen Eindrücke, welche das Gehirn von den Körpern erhält, die Ideen hervorbringet, so thut sie eben dasselbe, gewiß etwas eben so schweres und vielleicht noch schwereres, als wenn sie dieselbe schaffet, weil die Ideen, da sie geistig sind, unmöglich von materiellen Bildern im Gehirn können hervorgebracht werden, da sie mit ihnen in gar keinem Verhältnisse stehen.

Wollte man sagen, eine Idee sey keine Substanz, so gebe ich das gerne zu – allein sie bleibt doch immer ein geistiges Ding; und, so wenig es möglich ist, aus einem Geist ein Viereck zu machen, ob gleich das Viereck keine Substanz ist – so wenig wird aus einer materiellen Substanz eine geistige Idee entstehen, wenn auch die Idee keine Substanz wäre.

Wenn man nun aber auch der Seele des Menschen die höchste Macht zugestände, die Ideen von den Dingen zu schaffen, und zu vernichtigen – so würde sie sich dieser Gewalt niemals bedienen. Gleich einem Mahler, der, wenn er auch noch so erfahren in seiner Kunst ist, demohnerachtet ein Thier nicht wird vorstellen können, das er nie gesehn, und von dem er gar keine Ideen hat, dessen Bild, wenn er es entwerfen müßte, diesem unbekannten Thiere keinesweges ähnlich seyn würde – gleich ihm ist nun auch der Mensch nicht im Stande, die Idee eines Körpers sich zu machen, wenn er ihn vorhero nicht kennet, das ist; wenn er nicht bereits von demselben eine Idee hat, die gar nicht von seinem freien Willen abhängt. Besitzt er sie aber bereits, so kennt er auch den Gegenstand, und dann hat es für ihm keinen Vortheil, eine neue sich zu verschaffen. Folglich ist es ganz unnütz, der Seele die Kraft zu geben, vermöge der sie ihre Ideen hervorbringen soll.

Vielleicht – möchte man einwenden – vielleicht befinden sich in der Seele gewisse allgemeine und verworrene Ideen, welche sie nicht selbst erzeuget – die aber, die sie hervorbringt, sind besondere, mehr geordnet, und deutlicher, als jene. Auch da bleibt es bey dem vorigen. Denn so wie ein Mahler das Bild einer Person unmöglich mit der Zuversicht entwerfen kann, es sey ihm geglückt, wenn er von der Person keine deutliche Ideen hat, oder wenn sie nicht gegenwärtig ist; so wird auch die Seele, wenn sie zum Beispiel, nur die Idee von einem Wesen, oder einem Thier im allgemeinen hat, sich weder ein Pferd vorzustellen noch sich davon eine so deutliche Idee zu machen vermögen, von der sie glauben könnte, daß sie einem Pferd vollkommen ähnlich sey – wenn sie nicht schon eine Idee vorhero hat, mit der sie diese zweite vergleichet. Wenn sie aber die er-

siere besitzt, braucht sie keine zweite, und die Untersuchung kehrt nun zu der vorhergehenden zurück. Folglich, u. s. w.

Es ist wahr; wenn wir uns ein Viereck durch eine reine Vorstellung gedenken, so sind wir auch vermögend, es uns einzubilden, das heißt, uns dasselbe vermöge eines Bildes, so wir uns von ihm im Gehirn zeichnen, vorzustellen. Dabey bemerke man, einmal; wir sind weder die wahre, noch die erste Ursache dieses Bildes – indessen das wäre zu erklären zu weitschweifig. Zweitens die andere Idee, welche dies Bild begleitet, ist so wenig deutlicher, und richtiger, als jene, daß sie vielmehr nur deshalb erst richtig wird, weil sie der ersteren ähnlich ist, die der zweiten zur Regel gedient hat. Endlich man glaube nur nicht, daß die Einbildungskraft und die Sinne die Gegenstände deutlicher vorstellen, als der Verstand. Sie berühren und setzen die Seele nur mehr in Bewegung. Die Begriffe der Sinne sowohl als der Einbildungskraft werden nemlich blos durch ihre Aehnlichkeit mit den Ideen des reinen Verstandes deutlich *)= So wird zum Beispiel das Bild eines Vierecks, welches die Imagination dem Gehirne eindruckt, durch seine Uebereinstimmung mit der Idee eines Vierecks, die wir uns im Verstande machen, richtig und gut ausgedruckt. Diese Idee ordnet das Bild, die Seele regiert die Einbildungskraft, und bestimmet sie, so zu reden, von Zeit zu Zeit, darauf Acht zu haben, ob das Bild, das sie macht, eine Figur von vier rechten und gleichen Linien, und vollkommen gleichen Winkeln – kurz ob das,



*) Tanto meliora esse iudico, quae oculis cerno, quanto pro sui natura viciniora sunt iis, quae animo intelligo. Quis bene se inspiciens non expertus est, tanto se aliquid intellexisse sincerius, quanto remouere atque subducere intentionem mentis a corporis sensibus poruit. *Aug. de immort. animae.*

Anm. des Verf

was man sich einbildet, dem ähnlich sey, was man sich vorstellet.

Dem zu folge wird man nun, meiner Meinung nach, an dem Irthum derjenigen nicht mehr zweifeln, welche behaupten, daß die Seele sich von den Gegenständen die Begriffe selbst bilden könne – denn sie geben der Seele die Macht zu schaffen, und zwar mit Weisheit und Ordnung zu schaffen, ob sie gleich nicht einmal das kennt, was sie unternimmt – weil es sich gar nicht gedenken läßt. Die Ursache dieses Irthums ist in dem Urtheile der Menschen aufzusuchen, ein Ding sey die Ursache der darauf folgenden Wirkung, wenn sie beide aufs genaueste verbunden sind, vorausgesetzt, die wahre Ursache einer solchen Wirkung sey ihnen unbekannt.

Eben deshalb urtheilet die ganze Welt, eine in Bewegung gesetzte Kugel, wenn sie einer andren begegnet, sey die wahre und erste Ursache der Bewegung, welche sie jener mittheilt – der Wille der Seele sey die wahre und erste Ursache der Bewegung des Armes – und was dergleichen Vorurtheile mehr sind, weil es sich nemlich täglich zuträgt, daß eine Kugel in Bewegung gesetzt wird, wenn ihr eine andre begegnet, welche sie fortstösset – daß unsre Aerme sich beinahe jedesmal, so oft wir wollen, bewegen, und wir doch nicht sichtbar gewahr werden, was denn wohl für ein anderes Ding, die Ursache dieser Bewegungen seyn könne.

Wenn aber eine Wirkung nicht so oft aus einer Sache entsteht, die ihre Ursache nicht ist, so glaubet doch eine grosse Menge von Menschen, daß sie demohngeachtet die Wirkung, welche sich eräugnet, verursacht habe. Doch ver-

verfallen nicht alle auf diesen Irthum. So erscheint, zum Beispiel, ein Comet, unmittelbar drauf stirbt ein Fürst – der Mond steht über gewissen Steinen, und die Würmer verzehren sie – die Sonne vereinigt sich mit dem Mars bey der Geburt eines Kindes, und diesem Kinde begegnet etwas ausserordentliches. Das ist nun vielen Leuten Grund genug zu glauben, daß der Comet, der Mond, die Zusammenkunft der Sonne und des Mars, die eben bemerkte Wirkungen und noch andre ihnen ähnliche verursachen: weil aber diese Phänomene nicht zu allen Zeiten sich eräugnen, so giebt es auch immer noch einige, die das nicht glauben.

Ferner; da alle Menschen die Ideen der Körper so oft gegenwärtig haben, als sie es wünschen – und dies geschieht des Tages mehrere male, so urtheilen sie auch alle, daß der Wille, welcher die Hervorbringung, oder vielmehr die Gegenwart der Ideen begleitet, auch ihre eigentliche wahre Ursache sey. Denn sie sehen zu derselben Zeit nichts, dem sie dieselbe zuschreiben könnten; so bilden sie sich ein, die Ideen hörten auf zu seyn, so bald der Verstand sie nicht mehr gewahr werde, sie fiengen aber sogleich wieder an, **wirklich** zu seyn, so bald sie sich dem Verstand von neuem darstellen. Aus eben diesen Gründen halten auch manche dafür, daß die Körper gewisse ihnen ähnliche Bilder ausfliessen liessen, wie ich in dem vorhergehenden Abschnitt dessen mit mehrerm erwähnt habe. Da man nemlich unmöglich die Gegenstände durch sich selbst erblicken kann, sondern lediglich, durch ihre Ideen; so urtheilen sie, daß der Gegenstand die Idee hervorbringe, weil sie ihn sehen, so lange er gegenwärtig ist, weil sie ihn aber nicht mehr erblicken, wenn er abwesend ist, und ein Körper beinahe immer mit dem Begrif, der ihn vorstellet, zu einer und derselben Zeit gegenwärtig bleibt.

Wollten sich indessen die Menschen deshalb, daß die Ideen der Dinge ihrem Verstand gegenwärtig sind, so oft sie es wollen, in ihren Urtheilen nur nicht übereilen; so würden sie nur so viel daraus folgern, – ihr Wille sey gewöhnlicher Weise nothwendig, um diese Ideen zu haben, nicht aber die wahre und erste Ursache, die sie ihrem Verstand gegenwärtig mache – noch weniger, bringe er sie aus Nichts oder auf die Art hervor, als sie es erklären. Sie würden auch daraus, daß die Seele die Körper nur dann erblickt, wenn sie gegenwärtig sind, nicht folgern, daß sie nun wirklich gewisse ihnen ähnliche Bilder von sich würfen – sondern die Körper seyen nothwendig, wenn die Ideen dem Verstand gegenwärtig seyn sollen. Endlich müsten sie auch nicht das Urtheil fällen: eine in Bewegung gesetzte Kugel seye die erste und wahre Ursache der Bewegung einer andern, die sie auf ihrem Wege antrift, weil die erstere die Kraft selbst nicht besitzt, sich zu bewegen. Blos so viel würde aus ihrem Urtheile folgen, die Zusammenstossung der zwey Kugeln seye Gelegenheit, daß der Urheber der Bewegung der Materie den Entschluß seines Willens, welcher die allgemeine Ursache aller Dinge ist, ausführe, indem er der anderen Kugel einen Theil der Bewegung der ersteren mittheilt, das ist, um deutlicher zu reden, indem er will, daß die letztere nach einer gewissen Seite zu eben so viel Bewegung erhalte, als die erstere von der ihrigen verlieret; denn – wie ich an einem andern Ort zu beweisen gedenke – nur allein der Wille dessen, der die Körper erhält, ist auch die Kraft *), welche sie in Bewegung setzt.

---

Vier-

*) Siehe das dritte Hauptstück des zweiten Theils von der Methode und die Erläuterung über dasselbe Hauptstück.
Anm. des Verf.

## Viertes Hauptstück.

**Wir sehen die Körper nicht durch Ideen, die mit uns zugleich geschaffen sind. Gott bringet sie auch nicht in uns in einem jeden Augenblick hervor, da wir ihrer bedürfen.**

Eine dritte Meinung hierüber vertheidigen diejenigen, welche glauben, daß alle Ideen *) uns angeboren, oder mit uns zugleich geschaffen sind.

Der geringe Grad der Wahrscheinlichkeit in dieser Meinung erhellt so gleich, wenn man sich nur vorstellet, daß es in der Welt vielerley ganz verschiedene Dinge gebe, von denen wir Ideen haben. Um nur von den Figuren zu reden – es ist ausgemacht, daß es ihrer eine unendliche Anzahl giebt – ja, wenn man nur bey einer einzigen, zum Beispiel, der Ellipse stehen bleibt, so ist nicht der geringste Zweifel, daß sich nicht der Verstand eine unendliche Anzahl von verschiedener Art gedenken sollte, in dem er sich vorstellet, daß der eine Diameter sich bis ins unendliche verlängern kann, wenn der andere immer derselbe bleibt.

Eben so, da die Höhe eines Triangels sich vergrössern oder verringern kann, wenn die Seite, die zur Basis dient, beständig dieselbe bleibt, begreift man leicht, daß es da-



*) Ich habe grösstentheils das Wort Idee beibehalten, und es nicht immer mit dem deutschen Begrif ausgedruckt. Ich weiß wohl, daß manche Philosophen das letzte lieber lesen. Locke selbst entschuldigt sich darüber in der Einleitung zu seinem Versuch über den menschlichen Verstand. Indessen ist der Gebrauch des Wortes Idee bereits sehr allgemein, und ein jeder Sachverständiger, wird sich darunter nichts denken, als was er sich unter dem Wort Begrif denket.

Anm. des Uebers.

von eine unendliche Anzahl von verschiedner Art geben kann – ja so gar – welches ich hier nicht aus der Acht zu lassen bitte, stellt sich der Verstand diese unendliche Anzahl auf einige Weise vor, ob sie gleich nur im geringsten Grade in die Einbildungskraft fallen, und die besondere deutliche Begriffe vieler Triangel von verschiedener Art zu gleicher Zeit unmöglich sind. Vorzüglich bemerke man. Dieser allgemeine Begrif unsers Verstandes von der unendlichen Anzahl der Triangel verschiedener Art beweiset zur Gnüge daß, wenn man alle diese verschiedene Triangel nicht durch besondere Begriffe sich vorstellen kann – mit einem Wort, wenn man das Unendliche nicht begreift, es nicht aus einem Mangel der Begriffe, auch nicht daher komme, daß das Unendliche uns nicht gegenwärtig ist – sondern daß es blos auf die Fähigkeit und Ausdehnung des Verstandes müsse gerechnet werden. Wollte sich ein Mensch darauf legen, die Eigenschaften aller verschiedenen Triangel-Arten in Erwegung zu ziehn – wollte er diese Beschäftigung bis in Ewigkeit fortsetzen – freilich würde es ihm an neuen und besondern Begriffen nicht fehlen – denn sein Verstand würde sich ermüden, aber ohne den geringsten Nutzen.

Was ich von den Triangeln gesagt habe, kann man auch auf Figuren von fünf, von sechs, von hundert, von tausend, von zehntausend Seiten, bis ins unendliche anwenden. Wenn nun die Seiten eines Triangels, da sie unter einander unendliche Verhältnisse haben können, wiederum Triangel von unendlichen Arten ausmachen, so ist es leicht zu begreifen, daß Figuren von vier, fünf, oder von einer Million Seiten, weit grösserer Verschiedenheiten fähig sind, weil sie eine grössere Anzahl Verhältnisse und Verbindungen ihrer Seiten haben können, als einfache Triangel.

Die

Die Seele sieht also alles dieses – sie hat davon Begriffe – es ist entschieden, daß es ihr nimmermehr dran fehlen werde, wenn sie auch unendlich viele Jahrhunderte zur blossen Betrachtung einer einzigen Figur anwendete – und, wenn sie diese unendliche Figuren nicht auf einmal sich vorstellen, oder das Unendliche nicht begreifen kann, so sind daran die engen Grenzen ihrer Ausdehnung lediglich Schuld. Sie hat mithin eine unendliche Anzahl von Begriffen – doch, was sage ich: eine unendliche Anzahl – sie hat so viel unendliche Anzahlen von Begriffen; als es verschiedene Figuren giebt, daß, weil es eine unendliche Menge verschiedener Figuren giebt, nun auch die Seele, blos zur Kenntnis der Figuren eine ganze Unendlichkeit unendlicher Anzahlen von Begriffen bedarf.

Nun frage ich – ob es denn wohl wahrscheinlich sey, daß Gott mit der Seele des Menschen so viel Dinge zu gleich geschaffen habe? Mir scheint es nicht glaublich, besonders deshalb, da es auf eine weit leichtere und einfachere Weise geschehen kann, wie wir bald sehen werden. Denn da Gott beständig die einfachsten Wege und Mittel wählet, so scheint es eben nicht mit einem richtigen Nachdenken zu bestehn, wenn man die Art und Weise, wie wir die Dinge auſſer uns erkennen, so erklären will, daß man die Schöpfung einer unendlichen Anzahl von Wesen behauptet, zumal da alle Schwierigkeiten hierbey sich weit leichter auflösen lassen.

Aber gesetzt; der Verstand hätte ein solches Magazin aller ihm nöthigen Begriffe, um die Gegenstände zu erblicken, so könnte man doch unmöglich erklären, wie nun die Seele diese zu wählen im Stande sey, um jene sich vorzustellen -- wie zum Beispiel, es möglich wäre, daß sie

in dem Augenblick, da sie die Augen öfnet, alle die verschiedene Gegenstände auf einem ebenen Felde überschauet, deren Grösse, Figur, Entfernung und Bewegung sie entdeckt. Durch dies Mittel würde sie nicht einen einzigen Körper auch die Sonne nicht sehen, wenn sie auch den Augen des Körpers gegenwärtig wäre. Denn, weil das Bild, welches die Sonne dem Gehirn eindrückt, dem Begrif, den wir von ihr haben, nicht ähnlich ist, wie ich anderswo erwiesen habe; weil die Seele nicht einmal selbst die Bewegung gewahr wird, so die Sonne in dem Grunde der Augen, und im Gehirn hervorbringet -- so läßt es sich nicht denken, wie sie unter der unendlichen Anzahl von Ideen, die sie dann hätte, gerade diejenigen treffen würde, welche sie sich doch vorstellen müßte, um sich die Sonne einzubilden, oder um sie zu sehn, und zwar in dieser oder jener bestimmten Grösse zu sehen. Man kann also nicht sagen, daß die Ideen der Dinge mit uns zugleich geschaffen, und daß das hinreichend wäre, die Körper zu erblicken, die uns umgeben *).

Auch

(*) Da der Verfasser in dieser wichtigen Sache sich so kurz fasset, wird es dem Leser nicht unangenehm seyn, wenn ich noch einige Gedanken einfliessen lasse. Alle Gedanken, also auch alle Begriffe der Menschen gründen sich auf die Empfindung, und den Körper. Diesen Satz haben die mehresten Weltweisen geläugnet, doch stimmen sie nicht mit einander überein, sondern einige behaupten, unsere Seele hätte die Ideen vermöge ihres Wesens, also seien sie uns gleichsam eingepflanzt, wie Leibnitz sagt: andere unterscheiden noch, vermöge des Wesen gegenwärtige, oder eingepflanzte und angebohrne Ideen, die letzten geben sie zum wenigsten von den vornehmsten und Grundideen zu, und bestreiten die erstern. Doch sind auch diese nicht ganz untereinander einig: ein Theil will das angebohrne nur von den theoretischen, der andere von den theoretischen und praktischen gelten lassen. Endlich noch andere verwerfen beides, so wohl, daß uns Ideen an-

ge-

Auch das kann man nicht behaupten, daß Gott in jedem Augenblicke so viel neue Vorstellung hervorbrächte, als

gebohren, als auch daß sie vermöge des Wesens der Seele, schon vorhanden wären. Unter diesen ist der vornehmste Aristoteles, er sahe die Seele als eine tabula rasa an, und sagt, alle Ideen werden von aussen in die Seele gebracht. Diesem trete ich bey, und behaupte, daß alle unsere Begriffe weder uns eingepflanzt, noch angebohren sind, sondern sie werden durch Hülfe unseres Körpers vorgebracht. Doch erinnere ich, um die Behauptung noch genauer zu bestimmen, an folgendes. 1. Wenn ich unsere Gedanken vom Dienst des Körpers ableite, so meine ich damit so wohl den innern als äussern Sinn, denn auch der innere Sinn theils allein, theils in Verbindung mit dem äussern Sinne erzeuget durch seine Wirkungen manche Ideen, doch so, daß diese Ideen vorhergehende Wirkungen des Körpers erheischen. 2. Wenn ich angebohrne menschliche Begriffe läugne, so läugne ich nicht, daß bey andern Substanzen z. B. bey Gott Begriffe vermöge des Wesens vorhanden sind. 3. Ich läugne auch nicht die Fähigkeiten in der Seele Gedanken zu erhalten, und ihre angebohrne ungemeine Leichtigkeit zu denken. 4. Eben so wenig läugne ich Ideen, die dem ganzen menschlichen Geschlecht gemein seyn können, in soferne sie in Gesellschaft sind: noch weniger Ideen, die eine Evidenz haben, der man nicht widersprechen kann; auch nicht gewisse prädominirende Ideen. Um aber meine Meinung zu rechtfertigen, so gebe ich einem jeden zu bedenken.

a) Alle unsere Begriffe gründen sich zuletzt auf einen Gegenstand, der in uns entweder unmittelbar oder mittelbar wirkt. Wie können sie angebohren, oder gar eingepflanzt seyn? Ich berufe mich auf den Begrif von Gott, wir würden diesen niemals haben, wenn uns solches nicht wäre gesagt, oder wir es aus den Geschöpfen geschlossen hätten. Gehe ein jeder in sich selbst, untersuche alle seine Begriffe, ob ein einziger zu finden, der ihm nicht von aussen ist beigebracht worden.

b) Die Begriffe richten sich nach der Beschaffenheit unsers Körpers und nach der Einwirkung der Gegenstände: so lehret es die Erfahrung.

c) Daß

als wir verschiedene Gegenstände gewahr werden. Bereits im vorigen Hauptstück habe ich dieses genug widerleget. Es ist so gar nothwendig, daß wir zu allen Zeiten in

c) Die Begriffe, beharren bey uns, wie sie uns in erster Jugend beigebracht werden, und unsere Handlungen des ganzen Lebens gründen sich darauf. Hier kann man alle Arten von Völkern durchgehen, sie haben die Begriffe, wie solche ihnen von Jugend auf sind beigebracht worden, wenige ausgenommen die selbst in ihren spätern Jahren nachdenken, und ihre Begriffe ändern; auch diese Abänderung selbst überzeugt uns, daß es solche angebohrne oder eingepflanzte Begriffe nicht gebe. Denn sonsten würden die beigebrachten Ideen nicht haften, noch weniger können geändert werden.

d) Menschen, welche ohne menschliche Gesellschaft leben, haben die Hauptideen nicht, welche man als angebohren annimmt. Es wird bekannt seyn, daß man vor mehreren Jahren in den nordischen Gegenden im Wald einen Menschen angetroffen, der ganz mit Haaren überwachsen, und sich durch nichts als durch seine Gestalt von den unvernünftigen Thieren unterschied; Sprache und die ersten dem Menschen zukommenden Begriffe musten ihm, wie einem Kinde, nach und nach beigebracht werden. Man erkannte aus allem, daß er zuvor nicht mehr Begriffe wie andere Thiere, gehabt.

e) Endlich kann man die angegebene Wahrheit auch daraus erkennen, daß der Mensch keinen Gedanken ohne Zeichen hat, indem unsere Gedanken an Zeichen gleichsam gebunden sind, diese entstehen aber erst durch die Wirkung der Dinge auf uns, also können nicht eher Gedanken entstehen, bis Dinge auf uns wirken. Es wäre zu wünschen, daß man sich in dieser Sache die Erfahrungen mehr liesse angelegen seyn! Ich, da ich nur die Wahrheit suche, habe ein armes Kind erkauft, und lasse es so erziehen, daß es keinen Menschen zu sehen bekommt, als die Person, welche ihm die Speisen, ohne ihm Begriffe beizubringen, reichet; es ist sich also selbst überlassen, nach zwölf bis vierzehen Jahren werde ich, oder ein anderer, dem ich es übergebe, der Welt vor Augen legen, was sich an diesem Menschen bemerken lies. Und so hoffe ich, wird diese Lehre einleichtender werden. Ist es möglich, noch zwey oder drey dazu zu bekommen, so werden sie mit diesem auf gleiche Art erzogen werden.

Anm. des Uebers.

in uns selbst von allen Dingen Begriffe haben, weil wir beständig es in unsrer Gewalt haben, an alle Dinge denken zu wollen -- welches wir aber nicht würden vermögen, wenn wir es uns nicht schon verwirrt vorstellten; das ist, wenn nicht eine unzähliche Anzahl von Begriffen unsrer Seele gegenwärtig wäre. Denn es ist unmöglich, an Gegenstände denken zu wollen, von denen man gar keinen Begrif hat. Noch mehr; es ist entschieden, daß der Begrif, oder der unmittelbare Gegenstand unseres Verstandes, wenn wir, zum Beispiel, an einen unendlichen Raum, oder an einen Zirkel im allgemeinen, oder an ein unbestimmtes Wesen gedenken, nicht unter die geschafnen Dinge gehöre. Denn alle Realität, welche geschaffen ist, kann weder unendlich noch so allgemein seyn, als das ist, was wir uns vorstellen. Jedoch das wird sich alles in der Folge mit mehrerm bestätigen.

---

## Fünftes Hauptstück.

### Die Seele sieht das Wesen der Körper so wenig, als ihre Existenz durch Betrachtung ihrer eigenen Vollkommenheiten und Eigenschaften. Nur Gott allein sieht sie auf diese Art.

Die vierte Meinung besteht darinn, daß die Seele zur Kenntnis der Gegenstände lediglich ihrer selbst bedürfe -- daß sie, alle Dinge ausserhalb ihrer entdecken könne, wenn sie sich und ihre eigene Vollkommenheiten betrachtet.

Es ist gewiß -- die Seele sieht in ihr selbst, und ohne Ideen alle die Empfindungen und Leidenschaften, von

denen sie wirklich in Bewegung gesetzt wird. Das Vergnügen – den Schmerz -- die Kälte -- die Hitze -- die Farben -- die Töne -- den Geruch -- den Geschmack -- ihre Liebe -- ihren Haß -- ihre Freude -- ihre Traurigkeit, und so alle andere -- denn ihre Empfindungen und Leidenschaften stellen nichts ausser ihr vor, das einige Aehnlichkeit mit ihr hätte -- und sind dem zu folge nur Modifikationen, deren ein Geist fähig ist. Mehr Schwierigkeit liegt hingegen darinn, zu entscheiden, ob die Begriffe, welche ein Ding ausser der Seele vorstellen, das ihr einigermassen gleich ist, wie zum Beispiel die Begriffe von der Sonne, von einem Haus, einem Pferd, einem Fluß, nun auch nichts anders sind als Modifikationen der Seele: daß sie also ihrer allein nöthig hätte, um sich das alles, was ausserhalb ihr ist, vorzustellen.

Es giebt Gelehrte, welche ohn alles Bedenken, geradezu behaupten, daß, die Seele, da sie zum denken bestimmt ist, in sich selbst, das ist, vermöge der Betrachtung ihrer Vollkommenheiten, alles das schon habe, was sie zur Kenntnis der Gegenstände bedarf -- weil sie doch weit edler sey, als alle die Dinge, welche sie deutlich begreift, so könne man mit den Scholastikern behaupten, daß sie solche in sich auf eine höhere Weise als sie ihrer Natur nach sind, enthalte. Die höheren Dinge enthalten, ihrer Meinung nach, auf diese Art die Vollkommenheiten der niedrigeren in sich. Da sie also die würdigsten unter allen ihnen bekannten Geschöpfen sind, so schmeicheln sie sich auch, daß alles, was in der sichtbaren Welt sich befindet, auf eine geistige Weise in ihnen enthalten sey, und daß sie durch ihre verschiedenen Modifikationen nun auch alles sich vorstellen können, dessen ein menschlicher Geist nur immer fähig ist. Mit einem Wort, sie halten die Seele für eine Welt, die

alles,

alles, was die materielle und sinnliche Welt in sich begreift, noch unendlich mehr in sich enthalte.

*) Diese Meinung unterhalten zu wollen, scheint mir eine grosse Verwegenheit zu seyn. Wenn ich mich nicht irre, so ist es natürliche Eitelkeit, die Liebe zur Unabhängigkeit, und das Verlangen, dem ähnlich zu seyn, der alle andere Wesen in sich begreift – welche unsern Geist in Verwirrung setzen, und uns auf die Einbildung bringen, etwas zu besitzen, was wir doch nicht haben. Behauptet nicht, sagt Augustin, daß ihr euer eigenes Licht seyd **). Denn nur Gott ist sich selbst ein Licht, und kann, wenn er sich selbst betrachtet, alles sehen, was er hervorgebracht hat, und hervorbringen kann.

Es ist ausser allem Zweifel, daß vor der Schöpfung der Welt nur Gott allein da gewesen sey, und daß er sie ohne Erkenntnis und Begriffe nicht habe hervorbringen können: daß dem zu folge die Begriffe, welche Gott von ihr gehabt hat, von ihm selbst keinesweges verschieden, daß vielmehr alle Kreaturen, selbst die materiellesten, und die von den gröbsten Bestandtheilen in Gott ob schon auf eine geistige und unbegreifliche Weise sind ***). Gott erblickt

*) Siehe die Antwort auf die wahren und falschen Begriffe und auf den dritten Brief des Herrn Arnold, in dem vierten Band meiner Antworten.

**) *Dic, quia tu tibi lumen non es.*
Serm. VIII. de verbis domini.

***) *Cum essentia Dei habeat, in se, quicquid perfectionis habet essentia cuiusque rei alterius, & adhuc amplius Deus in se potest omnia propria cognitione cognoscere. Propria enim natura cuiusque consistit secundum quod per alequem modum naturam Dei participat.* S. Thomas I. p. Qu. 14. art. 6.
Anm. des Verf.



7

blickt mithin in sich selbst alle Wesen, wenn er seine eigene Vollkommenheiten betrachtet, die sie ihm vorstellen. Ueberdem kennet er auch ihre Existenz auf das vollkommenste. Denn, da sie alle in ihrer Existenz von seinem Willen abhängen, so kann solche ihm auch nicht unbekannt seyn, folglich sieht er in sich selbst nicht nur die Wesen der Dinge, sondern auch ihre Wirklichkeit.

Ganz anders verhält es sich mit den geschafnen Geistern. In ihnen selbst können sie weder das Wesen der Dinge, noch die Existenz derselben erblicken.

Sie können das Wesen der Dinge nicht in ihnen selbst erblicken. Denn sie sind sehr eingeschränkt, sie enthalten nicht alle Dinge in sich, wie Gott, den man das allgemeine Wesen, oder überhaupt, den, der da ist, nennen könnte, so wie er sich denn selbst mit diesem Namen belegt *). Weil also der menschliche Verstand alle, auch unendliche Wesen erkennen kann, sie aber doch nicht in sich enthält, so ist das ein gewisser Beweis, daß er ihr Wesen nicht in sich selbst erblicke. Denn er sieht nicht bald diese, bald eine andere Sache, also alles nach und nach, so gar das Unendliche, (ob er es gleich nicht begreift, wie ich im vorhergehenden Hauptstück erwiesen habe) – sieht er. Da er also in der That weder unendlich, noch unendlicher Modifikationen zu gleicher Zeit fähig ist, so ist es auch schlechterdings unmöglich, das in sich selbst zu sehn, was nicht darinnen ist. Er sieht also das Wesen der Dinge so wenig, wenn er seine eigene Vollkommenheiten betrachtet, als, wenn er sich auf verschiedene Weise modificiret.

Auch ihre Existenz erblickt er nicht in sich selbst, weil diese Dinge, um zu existiren, nicht von seinem Willen ab-

*) 2 Buch Mose III, 14.

abhängen, und weil die Begriffe von diesen Dingen der Seele gegenwärtig seyn können, ob sie gleich nicht existiren. Denn jedermann kann die Idee eines goldenen Berges haben, ohne daß deshalb ein Berg von Gold in der Natur wäre: und ob man sich gleich auf das Zeugniß der Sinne verläßt, wenn man von der Existenz der Gegenstände urtheilen will, so verpflichtet uns doch keinesweges unsere Vernunft, den Sinnen hierunter beständig zu glauben, weil wir es sehr deutlich einsehn, daß sie uns betrügen. Wenn, zum Beispiel, jemand erhitztes Blut hat, oder, wenn er nur schläft, so sieht er unterweilen Felder, Schlachten, und dergleichen Dinge vor seinen Augen, die doch weder gegenwärtig sind, noch es jemals mögen gewesen seyn. Folglich ist es ausgemacht, daß die Seele, weder in sich, noch durch sich selbst die Existenz der Dinge sieht, sondern, daß sie hierinnen von einem andern Wesen abhänge.

---

## Sechstes Hauptstück.

## Wir sehen alle Dinge in Gott.

Ich habe in den vorhergehenden Hauptstücken die vier verschiedenen Vorstellungsarten untersucht, wie die Seele die äusseren Gegenstände sehen könne, sie sind mir aber alle unwahrscheinlich. Es bleibt noch die fünfte übrig, die einzige, die der Vernunft vollkommen gemäß, und die geschickteste zu seyn scheint, um darzuthun, wie die Geister in allen ihren Gedanken von Gott abhängen.

Um dies desto besser zu fassen, so erinnere man sich nur an dasjenige, was ich in dem vorletzten Hauptstück erwähnt habe — daß es nemlich schlechterdings nothwendig sey, daß Gott in sich selbst die Begriffe aller geschafnen

Wesen habe, denn sonst hätte er sie nicht hervorbringen können — daß er dem zu folge alle diese Wesen sehe, indem er die Vollkommenheiten, die er besitzt, und mit welchen jene in Verhältnis stehen, betrachtet. Ueberdem muß man nicht aus der Acht lassen; daß Gott vermöge seiner Gegenwart mit unsern Seelen sehr genau verbunden sey, so daß man sagen könne, er sey der Ort der Geister, so wie der Raum der Ort der Ausdehnung. Diese zwey Wahrheiten vorausgesetzt, so folgt nun daraus, daß die Seele das, was in Gott ist, und die geschafnen Wesen vorstellet, sehen könne, weil es sehr geistig, der Seele überaus faßlich und recht gegenwärtig ist. Folglich kann die Seele in Gott seine Werke sehen — vorausgesetzt, Gott wolle ihr dasjenige bekannt machen, so in ihm ist, und jene vorstellet. Daß er aber das weit eher thue, als eine unendliche Anzahl von Begriffen in einer jeden Seele zu schaffen — scheinet aus den Gründen zu erhellen.

Erstlich, ob es schon an sich nicht zu läugnen, daß Gott eine unendliche Anzahl von Dingen, welche sich die Gegenstände vorstellen, mit einer Seele erschaffen könne; so muß man doch nicht davor halten, daß es geschehe. Nicht nur, mit der Vernunft stimmt es vollkommen überein, sondern die Oekonomie der ganzen Natur, scheint es auch zu bestätigen, daß Gott nie etwas durch sehr schwere Mittel zu Stande bringe, was er durch ganz einfache und leichtere bewirken kann; denn er thut nichts unnützes und nichts ohne Grund. Daraus folget, daß es nicht Weisheit und Macht seye, zur Hervorbringung kleiner Dinge grosse Mittel zu gebrauchen. Das wäre wider die Vernunft — und ein Beweis eines eingeschränkten Verstandes; daß im Gegentheil darinnen Vernunft zu suchen sey, wenn man durch ganz einfache und sehr leichte Mittel grosse Din-

ge zu bewerkstelligen vermag. Mithin bringt er alles lediglich vermöge der Ausdehnung hervor, was in der Natur bewunderungswürdiges ist, selbst das, was den Thieren Leben und Bewegung giebt. Denn diejenigen, die in den Thieren zur Verrichtung aller ihrer Geschäfte substantielle Formen, Kräfte, und Seelen, welche von ihrem Blute und den Organen ihres Körpers verschieden sind, schlechterdings verlangen — sprechen zu gleicher Zeit Gott, den Verstand und die Macht ab, alle diese wundervolle Dinge allein durch die Ausdehnung und Materie zu bewerkstelligen. Sie messen seine Macht und höchste Weisheit nach dem kleinen Umfang ihrer Seele ab. Da also Gott blos dadurch die Seele alles sehen lassen kann, daß er will, sie sehe das, was in ihr selbst angetroffen wird, das ist, was sich in ihm selbst befindet, was auf jenes eine Beziehung hat, und es vorstellet; so ist nicht die geringste Wahrscheinlichkeit vorhanden, er werde es auf eine andere Art thun, und deshalb eben so unendlich viel unendliche Anzahlen von Begriffen hervorbringen, als es erschaffene Geister giebt.

3. Nur hüte man sich, daraus, daß die Seele alle Dinge in Gott auf diese Art siehet, den Schluß zu machen; daß sie nun auch das Wesen Gottes erblicke. Das Wesen Gottes besteht in einem schlechterdings nothwendigen Daseyn: die Seele sieht aber nicht die göttliche Substanz an und vor sich betrachtet, sondern nur in sofern, als sie auf die Creaturen einiges Verhältnis hat, und dieselben ihrer theilhaftig seyn können. Was die Geister in Gott sehen, ist höchst unvollkommen, er aber der allervollkommenste. Sie sehen theilbare und in Figuren geformte Materie, u. s. w.: in Gott ist nichts, was theilbar wäre, oder eine Figur annehmen könnte. Denn Gott ist selbst Alles,

weil er unendlich ist, und alles in sich begreift, keinesweges aber ein besonderes Wesen, was wir indessen erblicken, ist nur eines oder mehrere besondre Wesen, so wie wir auch die ganz vollkommen einfache Natur Gottes, der alles in sich begreift, nicht verstehen können. So gar könnte man behaupten, daß wir nicht so wohl die Ideen von den Dingen, als die Dinge selbst sehen, welche durch die Begriffe vorgestellet werden. Denn, wenn man ein Viereck, zum Beispiel, sieht, so sagt man nicht, daß man die Idee dieses Viereckes, die mit der Seele verbunden ist, sondern das Viereck selbst, das sich ausserhalb befindet, sehe.

Der zweite Grund, der uns auf die Gedanken bringt, daß wir alle Wesen in Gott sehen, (weil er nemlich will, daß das, was in ihm ist, und jene vorstellet, uns bekannt sey; nicht aber, weil wir so viel mit uns zugleich erschaffene Begriffe haben, als wir Dinge zu sehen vermögen,) ist der; daß dadurch die erschaffene Geister in die gröste und vollkommenste Abhängigkeit von Gott gesetzet werden. Denn, wenn sich das so verhält, so können wir nicht nur nichts sehen, von dem Gott nicht will, daß wir es sehn sollen, sondern sogar werden wir nichts zu sehen im Stande seyn, wenn es Gott nicht selbst uns zeigt. Nicht, daß wir tüchtig sind von uns selber, etwas zu denken, als von uns selber, sondern daß wir tüchtig sind, ist von Gott. Gott ist es, der die Philosophen in den Kenntnissen unterrichtet, welche der undankbare Mensch natürliche *) nennet, ob sie gleich nur allein vom Himmel kom-

*) Ich würde so gleich im folgenden es berüren, daß die angeführten Stellen nichts für das System des Paters beweisen. Hier mache ich den Leser nur auf das Spiel aufmerksam, das er mit dem Worte natürliche Kenntnisse treibt. Natürliche Erkenntnisse sind solche, zu denen wir vermöge der

kommen. Denn Gott hat es ihnen offenbaret. Er ist im eigentlichen Sinn das Licht der Seele, und der Vater des Lichtes. Er ist es, der die Menschen Wissenschaft lehret — er lehret die Menschen, was sie wissen. Mit einem Wort er ist das wahre Licht, das einen jeden erleuchtet, der in die Welt kommt *).



der gesammten Beschaffenheit unsers Wesens, vermöge der Einrichtung der Seele — und der Organisation des Körpers gelangen können, die also in der Natur des Menschen liegen und in derselben gegründet sind. Will man sie göttlich nennen, so schadet das nichts, weil eine Wirkung mehrere Ursachen haben kann. So sind also alle dem Menschen nur mögliche Erkenntnisse der Seele natürlich, und, die ausser dem Gebiet der Natur liegen sollen — sind Chimären. Daher die Kenntnisse, die wir vermöge einer Offenbarung erhalten, bleiben immer natürliche — Gott hilft uns zu denenselben, keinesweges aber durch einen Sprung, der in der Seele vorgeht. Die Gesetze, nach denen unsere Seele zu andern Kenntnissen gelanget sind es auch, nach welchen sie die erhält, die man gemeiniglich übernatürliche nennet, ob die Erkenntnisquelle gleich ausser unserm Verstande lieget.

Anm. des Uebers.

*) Die Stellen der Bibel, die hier angeführt werden, sind diese: 2 Cor. 3, 5. Röm. 1, 19. Jac. 1, 17. Psalm 94, 10. Joh. 1, 9. Die letztere gehört nun vollends nicht zur Sache. Nicht zu gedenken, daß sie ganz unrecht übersetzt, so geht ja Φῶς, das Licht, nicht auf Gott, nur auf Christum, der wegen seiner neuen Lehre so genannt wird. Paulus scheint 2 Cor. 3, 5. mehr die Freimüthigkeit zu meinen, mit der die Apostel die Lehre des Evangelii verkündigten, und zu der sie von Gott besondre Kräfte erhielten. Ob nun in der menschlichen Seele gewisse übernatürliche Kräfte möglich sind — gehört zu untersuchen, nicht hieher. Röm. 1, 19. könnte das Gegentheil von dem beweisen, was Malebranche damit zu beweisen gedenket. Eben der Apostel nennt es natürliche Kenntnisse; weil er gleich hinzufügt — durch die Werke der Schöpfung. Daraus sieht man, wie der Philosoph, wenn er scharfsinnig genug ist, seine Hypothesen auch mit der Bibel beweisen kann.

Anm. des Uebers.

Ueberhaupt betrachtet, ist es schwer genug, die Abhängigkeit unsrer Seelen von Gott in allen ihren besondren Handlungen zu begreifen; vorausgesetzt, daß es ihnen an dem nicht fehle, wovon wir deutlich einsehn, daß es zu ihrer Thätigkeit erfordert werde, oder, daß alle Begriffe der Dinge ihrem Verstande gegenwärtig sind. Das allgemeine und sehr dunkle Wort, Mitwirkung, vermittelst dessen man die Abhängigkeit der Creaturen von Gott zu erklären unternimmt, bringt in einem aufmerksamen Verstande nicht eine einzige deutliche Idee hervor; und doch ist es von der äussersten Nothwendigkeit, daß wir Menschen auf das deutlichste wissen, daß wir nichts ohne Gott thun können.

Indessen bleibt doch die Art und Weise, wie sich der Verstand die Dinge vorstellet, der stärkste Grund für meine Meinung. Es ist entschieden – jedermann weiß es aus Erfahrung, daß, so bald wir an irgend eine Sache insbesondre denken wollen, wir vorhero auf alle Wesen im allgemeinen unsre Augen werfen, und alsdann den Gegenstand, an den wir zu denken wünschen, der näheren Betrachtung würdigen. Ausser allem Zweifel ist es ferner gesetzt, daß wir ein Ding ins besondre zu sehen nie wünschen würden, wenn wir es nicht bereits ob schon sehr verwirrt und nur im allgemeinen erblicken; folglich, da wir wünschen können, alles, bald dies, bald jenes zu sehen, so ist gewiß, daß auch alle Dinge dem Verstande gegenwärtig – nur aber in so fern gegenwärtig sind, als ihm Gott, das ist, derjenige seyn kann, welcher in der einfachen Beschaffenheit seines Wesens alles einschliesset.

So gar ist es mir glaublich, daß sich der Verstand die allgemeine Begriffe von Gattung, Art, und so weiter

nicht,

nicht machen könnte, wenn er nicht alle Dinge in einem einzigen eingeschlossen sähe. Denn, da ein jedes Geschöpfe ein besondres Ding ist; so kann man nicht sagen, daß man ein Geschöpfe sieht, wenn man, zum Beispiel, einen Triangel im allgemeinen sieht. Ueberhaupt glaube ich, daß man nur dann die Art und Weise, wie der Verstand abstrakte und allgemeine Wahrheiten erkennet, zu bestimmen im Stande sey, wenn man die Gegenwart des Wesens dabey annimmt, das ihn auf ganz unendlich verschiedene Arten erleuchten kann.

Endlich ist der Begrif, den wir von dem Unendlichen haben, der schönste, der stärkste, der gründlichste, und der erste Beweis *), von dem Daseyn Gottes, der weniger voraussetzt. Der Verstand erkennet das Unendliche, ob er es gleich nicht begreifet; er hat einen sehr deutlichen Begrif von Gott, den er jedoch blos durch die Vereinigung mit ihm haben kann, weil es sich nicht gedenken lässet, daß der Begrif eines unendlich vollkommenen Wesens, so wie wir ihn von Gott haben, etwas erschaffenes sey.

Jedoch der Verstand hat nicht nur den Begrif des Unendlichen; er hat ihn so gar noch eher als den Begrif des Endlichen. Denn das unendliche Ding stellen wir uns blos mit dem Grunde vor, weil wir uns ein Ding überhaupt vorstellen, es sey nun endlich oder unendlich. Um uns aber ein endliches Ding vorzustellen, müssen wir von dem allgemeinen Begrif eines Dinges, der also vorhergehn muß, nothwendig etwas abziehen. Der Verstand mithin stellet sich alles lediglich in dem Begrif, den er vom Unendlichen hat, vor, und es ist so weit entfernt, daß nach der



*) Man wird diesen Beweis im eilften Kapitel des folgenden Buches ausgeführt finden.

Anm. des Ueberf.

Meinung der Philosophen dieser Begrif aus einer verwirrten Vergesellschaftung aller Begriffe, die wir von besondern Dingen haben, sollte entstanden seyn, daß im Gegentheil alle diese besondere Begriffe nur Theilnehmungen an jenem allgemeinen Begrif des Unendlichen sind, eben wie Gott sein Daseyn nicht von den Creaturen erhält, sondern sie alle nur ein unvollkommener Theil des göttlichen Wesens sind.

Hier ist noch ein Beweis, der bey Leuten, die sich an abstrakte Raisonnements gewöhnet haben, vielleicht die Stelle einer Demonstration behaupten wird. Daß die Begriffe wirksam sind, erhellet mit Gewißheit daher; weil sie in den Verstand wirken, ihn erleuchten, weil sie ihn vermittelst der angenehmen oder unangenehmen Vorstellung, die sie in ihm erzeugen, glücklich oder unglücklich machen. Nun kann nichts unmittelbar in den Verstand wirken, wenn es nicht über ihn erhaben ist — nichts als Gott allein *). Denn

*) Diese ganze Meinung beruht im Grunde auf das vom Des Cartes vielleicht erfundene, vom Pater Malebranche in ein deutlicheres Licht gesetzte systema occasionalium. Bey andrer Gelegenheit habe ich schon über die drey bekannten Systeme mich erklärt, und in der Folge wird es wohl noch weitläuftiger geschehen. Der Beweis, woraus dieser Satz gefolgert wird, beweiset zu viel, folglich nichts. Denn man würde daraus die Consequenz machen können, daß alle unsre Vorstellungen wahr wären. Eben dieser Satz hat in dem cartesianischen Beweise vom Daseyn Gottes die Praemisse abgegeben. Indessen schon Leibnitz verwarf, die Gründe, woraus es Cartesius demonstriren wollte, ob er den Beweis gleich beibehielt — und in den gegenwärtigen Zeiten, wo die Philosophie auch ihre Mode hat, und wo man den Mantel der mathematischen Lehrart mit dem Wesen selbst so oft verwechselt — sieht man ihn auch zum öftern als eine Demonstration im schärfsten Verstande an. Bedenkt man aber, daß in einer Demonstration unter andern Erfordernissen, alle Sätze deutlich seyn, und sich schlechterdings

nicht

Denn nur allein der Urheber unsers Seyns kann die Modifikationen des Verstandes abändern. Dahero müssen sich nun alle unsre Ideen nothwendig in der wirkenden Substanz der Gottheit finden, die nur deshalb uns erleuchten kann, weil sie allein verständige Wesen zu bestimmen (afficiren) vermag. Christus hat uns gelehrt, sagt Augustin daß die menschliche Seele und der vernünftige Geist nur allein durch die Substanz Gottes lebe, glücklich sey, und erleuchtet werden könne.

40 Gott kann bey allen seinen Handlungen keinen anderen Hauptentzweck haben, als sich selbst *), das ist bey einem jeden, der des Nachdenkens fähig ist, eine ausgemach-

nicht widersprechen müssen — überlegt man es, daß es doch noch nicht so ganz entschieden sey, ob man von der Möglichkeit auf die Wirklichkeit schliessen könne; so wird man gar bald gewahr werden, daß dieser Beweis noch lange nicht das sey, was er seyn soll. Ich habe bereits etwas darüber in einer meiner vorigen Anmerkungen gesagt, als worauf ich hiermit auch zurückweise.

Anm. des Uebers.

*) Wo ich mich nicht ganz irre, so ist darüber in der Theologie ein Streit entstanden, ob der letzte Zweck der Schöpfung die Ehre Gottes, oder die Glückseeligkeit der Geschöpfe gewesen sey. Man kann sagen, beides — oder das erstere — oder das letztere; wie man will. Die Glückseeligkeit der Geschöpfe besteht eben darinn, daß sie so vollkommen sind als möglich — und was ist die Ehre Gottes anders, als die Ausbreitung seiner anbetungswürdigen Vollkommenheiten?

Wenn der Verfasser hier sagt, Gott habe alles um seinetwillen gemachet, so denke man sich nur nicht Absichten des Eigennutzes. Freilich muß Gott, als der höchste Geist an der Anschauung seiner Werke das allergröste und reineste Vergnügen haben — und, wenn man ihm als dem höchsten Verstande die besten Absichten zutrauet, so wird sein Vergnügen immer eine der grösten gewesen seyn.

Anm. des Uebers.

machte Sache. Die Schrift belehret uns auch, daß Gott alle Dinge um seinetwillen gemacht habe. Daher ist es nothwendig, daß nicht allein unsre natürliche Liebe, das ist, die Bewegung, welche er in unserm Verstande hervorbringet, zu ihm hingerichtet sey; sondern, daß nun auch die Erkenntnis und die Erleuchtung, welche er uns giebt, uns etwas müsse kennen lassen, was sich in ihm befindet – Denn, was von Gott kommt, kann nur seinetwegen seyn. Wenn Gott einen Geist hervorbrächte, und denselben zu seiner Idee, oder zum unmittelbaren Gegenstand seiner Erkenntnis der Sinne bestimmte, so würde, wie mich dünkt, Gott diesen Geist, oder die Idee dieses Geistes für die Sinnen, und nicht für sich gemacht haben.

11 Gott kann folglich keinen Geist zur Erkenntnis seiner Werke hervorbringen, wenn er nicht auf irgend einige Weise Gott sieht, indem er seine Werke sehen soll. Daher kann man behaupten, daß, wenn wir Gott nicht liebten, das heißt; wenn er uns nicht die Liebe zum Guten überhaupt unaufhörlich einpflanzte, wir nichts lieben würden. Denn, da diese Liebe von unserm Willen abhänget, so können wir ohne ihr weder etwas lieben, noch ein Ding wollen, weil wir besondere Güter nur in sofern zu lieben im Stande sind, als wir den von Gott empfangenen Eindruck der Liebe zu ihm, auf sie hinrichten. Wie wir also ohne jene nothwendige Liebe zu Gott nichts lieben, so sehen wir auch nichts ohne der natürlichen Erkenntnis, die wir von Gott haben. Alle unsre besondre Begriffe von den Kreaturen sind Einschränkungen der Idee vom Schöpfer – und alle Richtungen und Bestimmungen des Willens zu den Geschöpfen, Bestimmungen der Bewegung zu dem Schöpfer.

Ich

Ich glaube, daß alle Theologen es zu geben, daß die Gottlosen vermittelst dieser natürlichen Liebe, von der ich rede, lieben. Augustin und einige andre Väter behaupten es als eine ausgemachte Sache, daß die Gottlosen die Sittenregeln, und die ewigen, ausgemachten Wahrheiten in Gott sähen, so daß die Meinung, welche ich itzt erkläre, gar keine Mühe macht *). Augustin redet hierüber auf folgende Art **): ab illa, sagt er, incommutabili luce veritatis etiam impius, dum ab ea auertitur, quodammodo tangitur: hinc est, quod etiam impii cogitant aeternitatem, & multa recte reprehendunt, rectequе laudant in hominum moribus. Quibus ea tandem regulis iudicant, nisi in quibus vident, quemadmodum quisque viuere debeat, etiamsi nec ipsi eodem modo viuant? Vbi autem eas vident? Neque enim in sua natura. Nam cum procul dubio mente ista videantur, eorumque mentes constet esse mutabiles, has vero regulas immutabiles, videat quisquis in iis, & hoc videre potuerit ... vbinam ergo sunt istae regulae scriptae, nisi in libro lucis illius, quae veritas dicitur, vnde lex omnis iusta describitur ... in qua videt, quid operandum sit, etiam qui operatur iniustitiam, & ipse est, qui ab illa luce auertitur, a qua tamen tangitur.

12 Man trift eine grosse Anzahl Stellen von der Art bey dem Augustin an, durch welche er beweisen will, daß wir Gott in diesem Leben vermittelst der Erkenntnis sehen können,

*) Die Vorrede zu den Unterhaltungen über die Metaphysick, und die Antwort über die Abhandlung von den wahren und falschen Ideen, im siebenden und ein und zwanzigsten Hauptstück.

Anm. des Uebers.

**) Buch VII. de Trinitate, cap. 15.

Anm. des Uebers.

nen, welche wir von den ewigen Wahrheiten haben. Die Wahrheit ist ungeschaffen – unveränderlich – unermeßlich – ewig – und über alles erhaben. Sie ist wahr ihrer selbstwegen. Sie bekommt ihre Vollkommenheit von keinem andern Dinge in der Welt. Sie macht die Geschöpfe vollkommner, und es ist ganz natürlich, daß alle Geister sich bemühen, sie zu erkennen. Aber nur Gott allein kann diese Vollkommenheiten besitzen. Folglich ist die Wahrheit Gott. Wir sehen aber diese unveränderliche und ewige Wahrheiten. Folglich sehen wir Gott.

So sind die Schlüsse Augustins beschaffen. Die unsrigen sind etwas von ihnen unterschieden. Wir wollen auch keinesweges das Ansehn eines so grossen Mannes auf eine ungerechte Weise zur Unterstützung unsrer Meinung gebrauchen.

13 Wir glauben nemlich, daß alle, selbst die ewigen Wahrheiten, als, zwey mal zwey ist vier, keine nothwendige und vor sich bestehende Wesen sind; daraus erhellet, daß wir sie für Gott selbst nicht halten. Denn es ist ausgemacht, daß diese Wahrheit nur in dem Verhältnis der Gleichheit bestehe, die zwischen zwey mal zwey und vier ist. Wir sagen mithin nicht, wie Augustin es behauptet, daß wir Gott sehn, wenn wir die Wahrheiten sehen, sondern dann, wenn wir die Ideen dieser Wahrheiten sehen – die Ideen sind wirklich, aber die Gleichheit unter den Ideen, worinn die Wahrheit bestehet, ist nichts wirkliches. Wenn man sich ein Stück Tuch von drey Ellen gedenkt – das Tuch und die Ellen sind wirklich. Die Gleichheit aber zwischen dem Tuch, und den drey Ellen ist kein wirklich vorhandenes Ding – nur ein Verhältnis, das sich zwischen den drey Ellen und dem Tuch findet. Wenn man sagt,

zwey

zwey mal zwey ist vier; die Ideen dieser Zahlen sind wirklich, die Gleichheit unter ihnen aber nichts als ein Verhältnis. Wir sehen also unsrer Meinung nach Gott, wenn wir die ewigen Wahrheiten sehen, nicht, weil die Wahrheiten Gott sind, sondern, weil die Ideen, von denen diese Wahrheiten abhängen, sich in Gott befinden. Vielleicht hat es Augustin selbst so verstanden. Auch die veränderlichen und vergänglichen Dinge sehen wir, unsrer Meinung nach in Gott, ob gleich Augustin nur von den unveränderlichen und unvergänglichen redet. Es ist auch gar nicht nöthig, daß wir deshalb in Gott eine Unvollkommenheit voraussetzen, da es, wie wir bereits erwähnet haben, hinlänglich ist, wenn uns Gott das, was in ihm sich befindet, und auf diese Dinge Beziehung hat, sehen lässet.

14 Indessen, ob ich gleich sage, daß wir in Gott die materiellen und in die Sinne fallenden Dinge sehen, wünsche ich doch hierbey sorgfältig zu bemerken, daß ich keineswegs behaupte, daß wir solche in Gott empfinden, sondern, daß Gott es allein sey, welcher in uns handele. Denn er kennt die sinnliche Dinge wohl, er empfindet sie aber nicht. Wenn wir irgend etwas sinnliches gewahr werden, so findet sich in unsrer Vorstellung eine Empfindung und eine reine Idee. Die Empfindung ist eine Modifikation unsrer Seele, welche Gott in uns verursachet, welche er auch, ob er sie gleich nicht selbst hat, verursachen kann, weil er in der Idee, die er von unsrer Seele hat, sieht, daß sie derselben fähig sey. Was die Idee betrift, welche mit der Empfindung verbunden ist, diese ist in Gott. Wir sehen sie, weil es ihm gefällt, sie uns zu entdecken. Er verbindet die Empfindung mit der Idee, wenn die Gegenstände gegenwärtig sind, damit wir sie auch nun für gegenwärtig halten, und uns zu den Empfindungen und Leidenschaften

gewöhnen, welche wir in Beziehung auf sie haben müssen.

Endlich glauben wir auch, daß alle Geister die ewigen Gesetze so wohl, als sonst alle andere Dinge in Gott, ob schon mit einiger Verschiedenheit sehen. Sie erkennen die Ordnung und die ewigen Wahrheiten. Selbst die Wesen, welche Gott nach Maaßgabe dieser Wahrheiten, oder dieser Ordnung geschaffen hat, erkennen sie vermittelst der Verbindung, in der die Geister nothwendigerweise mit dem Worte oder mit der Weisheit Gottes stehn, welche sie erleuchtet; so wie ich das im vorhergehenden mit mehrerm erkläret habe. Hingegen, nur allein vermittelst des Eindruckes, welchen sie von dem Willen Gottes unaufhörlich erhalten, der sie zu ihm hinrichtet, und, so zu reden, mit äusserster Mühe ihren Willen dem seinigen völlig unterwirfet, erkennen sie, daß die unveränderliche Ordnung der Dinge, die alle ewige Gesetze in sich fasset, auch ihnen ein Gesetz sey, von dem sie nichts losmachen kann. Zu diesen ewigen Gesetzen gehören folgende: Man liebe das Gute und hasse das Böse. Man liebe die Gerechtigkeit mehr als alle Reichthümer. Es ist besser, Gott zu gehorchen, als Menschen – und unendlich natürliche Gesetze mehr. Denn die Erkenntnis aller der Gesetze, oder die Verbindlichkeit der Geister, sich nach der unveränderlichen Ordnung zu richten, ist von der Erkenntnis dieses Eindrucks nicht verschieden, welchen sie beständig in sich selbst fühlen, ob sie gleich nicht stets aus freier Wahl und Entschliessung ihres Willens sich nach demselben richten, von dem sie es auch wissen, daß er, wenn er auch in allen Geistern nicht gleich stark ist, sich doch bey allen befindet.

Durch diese Abhängigkeit, durch dies Verhältnis, durch diese Verbindung unsres Verstandes mit dem Worte Gottes, und unsers Willens mit seiner Liebe, sind wir ihm ähnlich und zu seinem Bilde erschaffen worden. Die Sünde hat es freilich sehr verdunkelt; dem ohngeachtet tragen wir es so lange, als wir sind. Wenn wir nun das Bild des Wortes, so sich auf Erden erniedrigt hat, zu erlangen uns bemühen, und den Rührungen des heiligen Geistes folgen, so wird das ursprüngliche Bild unsrer ersten Schöpfung, die Vereinigung unsrer Seele mit dem Worte des Vaters und mit der Liebe des Vaters und Sohnes wieder hergestellet und unauslöschlich. Wir werden Gott ähnlich seyn, wenn wir dem Gott-Menschen ähnlich sind. Gott wird alles in uns, und wir alles in Gott seyn, auf eine weit vollkommnere Weise, als die, vermöge welcher es zu unsrer Fortdauer nöthig ist, daß wir in ihm, und er in uns sey.

Das sind nun ewige Gründe, welche uns überzeugen können, daß die Geister durch die genaue Gegenwart dessen, welcher alles in seinem eigenen einfachen Wesen begreift, alle Dinge gewahr werden *). Ein jeder mag diese Gründe reiflich überdenken, und dann nach der Ueberzeugung, welche sie ihm geben, urtheilen. In allen andern Erklärungs-Arten hierüber finde ich gar keine Wahrscheinlichkeit, diese letztere scheint mir aber noch mehr, als wahrschein-

*) Siehe die Erläuterungen — die Antwort auf das Buch von den wahren und falschen Ideen. Die zwey ersteren Unterhaltungen über die Methaphysick — die Antwort an den Herrn Nagis — vorzüglich aber meine Antwort auf einen Brief des Herrn Arnold. Vielleicht daß man da meine Meinung deutlicher erwiesen findet.

Anm. d. Verf.



8

Bayerische Staatsbibliothek München

scheinlich zu seyn. Unsere Seelen hängen also in allen Stücken von Gott ab. Er ist es, der ihnen die Empfindung von Schmerz, vom Vergnügen, so wie alle andere durch die natürliche Verbindung verschaft, die er zwischen ihnen und unsern Körpern getroffen hat, welche nichts anders ist, als sein Rathschluß und allgemeiner Wille. Aber er ist es auch, welcher durch die natürliche Verbindung des menschlichen Willens mit der Vorstellung der in der Unermeßlichkeit des göttlichen Wesens enthaltenen Begriffe, sie alles das erkennen läßt, was sie erkennen – Diese natürliche Verbindung besteht in seinem allgemeinen Willen. Er ist es also allein, der uns erleuchten kann, indem er uns alle Dinge vorstellt – er ist aber auch allein, der uns glücklich machen kann, wenn er uns die Empfindung aller Arten von Vergnügen verschaft.

Wir wollen also bey der Meinung nur immer bleiben, daß Gott die Welt der Geister, oder der Ort der Geister sey, so wie die materielle Welt der Ort der Körper. Von seiner Macht erhalten sie alle ihre Modifikationen – in seiner Weisheit finden sie alle ihre Begriffe – durch seine Liebe werden sie zu allen wohl geordneten Neigungen getrieben. Da aber seine Macht, und seine Liebe nichts anders sind, als er selbst, so wollen wir nur immer mit dem heiligen Paulus glauben, daß er nicht weit von einem jeden unter uns entfernt ist, und daß wir in ihm das Leben, die Bewegung und das Daseyn haben.



Bayerische Staatsbibliothek München

# Siebendes Hauptstück.

I. Vier verschiedene Arten, die Dinge zu sehen. II. Wie man Gott erkenne. III. Wie man seine Seele erkenne. IV. Wie man die Seelen andrer und die reinen Geister erkenne.

Damit ich indessen die so eben vorgetragne Meinung über die Art und Weise, wie die Seele die verschiedene Gegenstände ihrer Erkenntnis sich vorstellet – ins kurze ziehen und deutlicher darlegen könne, so muß ich in derselben vier verschiedene Arten, die Dinge zu sehen, unterscheiden.

## I. Vier verschiedene Arten, die Dinge zu sehen.

Die erste besteht in der Erkenntnis der Dinge an und vor sich selbst.

Die zweite in der Erkenntnis derselben durch ihre Ideen, das ist, wie ichs hier verstehe, durch irgend etwas, so von ihnen verschieden ist.

Die dritte in der Erkenntnis derselben durch das Gewissen, oder durch eine innere Empfindung.

Die vierte in der Erkenntnis derselben durch Muthmassungen.

Man kennt die Dinge durch sich selbst, und ohne Ideen, wenn sie durch sich selbst verständlich werden, das ist, wenn sie auf den Verstand wirken, und sich dadurch denselben entdecken können. Denn der Verstand ist ein ganz leidendes Vermögen der Seele, und nur in dem Willen findet sich die Wirksamkeit. Selbst seine Begierden sind nicht die eigentlichen Ursachen der Ideen, sondern nur gelegentliche oder natürliche Gründe ihrer Gegenwart den

natürlichen Gesetzen zu folge, nach welchen unsere Seele mit der höchsten Vernunft verbunden ist, wie ich das an einem andern Ort aus einandersetzen werde. Man erkennt die Dinge vermittelst ihrer Ideen, wenn sie nicht durch sich selbst verständlich sind, entweder weil sie körperlich sind, oder weil sie den Verstand nicht in Bewegung setzen, sich auch ihm nicht entdecken können. Alle von uns selbst nicht verschiedene Dinge kennt man durch das Gewissen – und endlich durch Muthmassung diejenigen, welche von uns und von denen verschieden sind, die man an und vor sich selbst, und durch Ideen erkennt; indem man urtheilet, daß gewisse Dinge einigen andern gleich sind, welche man erkennt.

## II. Wie man Gott erkenne.

Nur allein Gott erkennt man durch ihn selbst. Wenn es auch ausser ihm mehr geistige Wesen giebt, die durch ihre eigene Natur verständlich zu seyn scheinen – so kann er doch nur allein auf den Verstand wirken, und sich demselben entdecken. Nur Gott allein sehen wir auf eine unmittelbare und ganz genaue Weise. Nur er kann durch seine eigene Substanz den Verstand erleuchten. Endlich sind wir in diesem Leben einzig und allein, vermöge unsrer Verbindung mit ihm im Stande, das zu erkennen, was wir wissen, wie ich es dann im vorhergehnden Hauptstück erläutert habe *), denn er ist der einzige Herr, der, mit dem heiligen Augustin zu reden, ohne die Dazwischenkunft irgend einer Creatur, über unsre Seele die Herrschaft führet.

Es läßt sich nicht begreifen, daß irgend ein geschafnes Ding das Unendliche vorstellen könne – daß ein von allen Ein-

*) Humanis mentibus nulla interpoſita natura praeſidet. Aug. L. de vera relig. cap. 55. Anm. des Uebers.

Einschränkungen freies, unermeßliches – ein allgemeines Wesen durch eine Idee, das ist, durch ein besonderes, von dem allgemeinen, und unendlichem verschiedenes Wesen könne begriffen werden. Von den besondern Dingen läßt es sich ohne viele Mühe denken, daß sie durch das unendliche Wesen, welches sie in seiner sehr wirksamen, mithin auch sehr geistigen Substanz einschließt, können vorgestellt werden. Man muß folglich nothwendigerweise annehmen, man erkenne Gott durch ihn selbst, obgleich unsre Kenntnis von ihm in diesem Leben sehr unvollkommen bleibt, und man die körperlichen Dinge durch ihre Begriffe, das ist, in Gott kennet; denn nur er schließt die Geisterwelt in sich, in der sich die Ideen von allen Dingen finden.

Doch daraus, daß man alles in Gott sehen könne, folgt noch lange nicht, daß man nun auch alles wirklich in ihm sehe. Nur die Dinge erblickt man in ihm, von welchen man Ideen hat – und es giebt doch manche, die man ohne Ideen sieht, von denen man lediglich durch die Empfindung einen Begrif erhält.

## III. Wie man die Körper kenne.

Alles, in dieser Welt, wovon wir einige Kenntnis haben, ist entweder Körper oder Geist, Eigenschaften der Körper, oder Eigenschaften der Seele. Ohne allen Zweifel erblickt man die Körper mit ihren Eigenschaften vermittelst ihrer Ideen *). Durch sich selbst sind sie nicht verständ-



*) Aus dem vorhergehenden wird man schon wissen, daß Malebranche unter Ideen etwas ausser der Seele und dem Gegenstand verstehe, von welchem etwas er selbst keine deutliche Vorstellung gehabt hat. Wie kann ich aber im eigentlichen Verstande sagen, die Körper erkennen wir vermittels ihrer Ideen? Ideen zeigen die Begriffe an,

ständlich – wir können sie folglich nur in dem Wesen erblicken, das sie auf eine uns verständliche Weise in sich schliesset. Da wir also in Gott und durch ihre Ideen, die Körper mit ihren Eigenschaften erblicken; so ist auch unsere Kenntnis von ihnen sehr vollkommen. Das ist, so ist nun auch die Idee, welche wir von der Ausdehnung haben, hinreichend, alle Eigenschaften, deren sie fähig ist, zu erkennen; so dürfen wir uns nun keine deutlichere und fruchtbarere Idee von der Ausdehnung, von den Figuren, und der Bewegung wünschen, als die ist, welche uns Gott davon giebt.

Da die Ideen der Dinge, welche in Gott sind, alle ihre Eigenschaften in sich schliessen, so kann derjenige, welcher ihre Ideen sieht, nun auch nach und nach ihre Eigenschaften sehen. Denn, wenn man die Dinge so erblickt, wie sie in Gott sind, so sieht man sie beständig auf eine sehr vollkommne Weise, welche unendlich vollkommen seyn würde, wenn der Verstand unendlich wäre, der sie so erblickt. Was also an unsrer Erkenntnis der Ausdehnung, der Figuren und der Bewegung fehlt, das ist nicht so wohl ein Fehler der Idee, die sie vorstellt, als unsrer Seele, welche sie betrachtet.



an, diese enthalten in sich die wesentlichen Bestimmungen der Dinge, wovon sie gelten. Durch nichts erkennen wir die Dinge, als durch ihre wesentliche Bestimmungen, also durch ihre Begriffe. Wenn ich eine Erkenntnis vom Menschen habe, so stelle ich mir vor, daß er ein vernünftiges Thier ist, das ist der Begrif, also stelle ich mir den Menschen durch seinen Begrif oder seine Idee vor. Daraus wird man auch die Worte verstehen: die Ideen der Dinge in Gott schliessen alle ihre Eigenschaften in sich, nemlich weil das Wort Idee den Begrif vom Gegenstand ausdrückt.

Anm. des Uebers.

## IV. Wie man seine eigene Seele erkenne *).

Ganz anders verhält es sich mit der Seele. Wir kennen sie weder durch ihre Idee — noch sehn wir sie in



*) Wer die Veränderungen des Menschen, seine Kräfte und Eigenschaften beobachtet, wird ganz natürlich auf eine gewisse ursprüngliche und erste Kraft fallen, die ihn in Bewegung setzt — bestimmt — verändert, und überhaupt von allen seinen Handlungen und Wirkungen die erste Quelle ist. Vorzüglich muß hier die denkende Kraft in Beschlag genommen werden, weil aus ihr, das Daseyn eines von dem Körper verschiedenen Wesens, das man Seele nennet, erhellet. Sehr verschieden sind nun seit der Zeit, da man über die Natur unsrer Seele nachgedacht hat, auch die Methoden gewesen, zu einer genauern, schätzbarern und gemeinnützigeren Kenntnis derselben zu gelangen — eben so verschieden war also das Resultat, so aus diesen Betrachtungen heraus kam. Wer der Sache kundig ist, kennt die zwey Wege, die man, wiewohl auf sehr mannichfaltige Weise betreten hat, um auf ihnen gerade zu einer hinreichend vollständigen Kenntnis der Seele zu gelangen.

Der Weg *a priori* ist leicht — aber auch ungemein willkürlich. Auf allen möglichen Seiten gränzen Irwege, Wüsteneien, trockne unwegsame Gegenden, deren Ende man ohne bewafnetem Auge nicht sieht. Ueberall ist man hier in Gefahr, auf Seitensteige zu glitschen, und sich dann einem Labyrinth von Spitzfündigkeiten, unnützer Fragen und Hypothesen zu nähern, aus denen man sich schwerlich wieder heraus wickeln kann.

Der zweite Weg aus der Erfahrung ist anfangs schwer, aber bey mehrern Uebungen desto sichrer. Freilich kann man dann nicht so weite Schritte nehmen — nicht aus jeiner einzelnen Beobachtung ein allgemeines Resultat ziehen. Aufmerksames Anschauen der bemerkten Phänomene in der Seele — die allergröste Sorgfalt, um keines von den einzelnen zerlegten Stücken in diesen Phänomenen aus seinem Zusammenhang zu reissen — besonders eine strenge Achtsamkeit auf gewisse geringscheinende zufällige Umstände, über die man nur gar zu oft in der Seelenlehre wegschielet — das werden Mittel seyn, die man mit dem glücklichsten Erfolg gebrauchen kann. Also Versuche, und

Gott — sondern wir erlangen von ihr lediglich durch das innere Bewußtsein eine Kenntnis, die eben deshalb immer zwar mit Vorbereitung, Stetigkeit des Nachdenkens, und zureichender anatomischer Kenntnis des Körpers, angestellte Versuche über die Seele können nach und nach die für den neugierigen Beobachter des Menschen so trostlose Dunkelheit vertreiben, in der wir zum Theil noch wallen; und dann steht es zu hoffen, daß von richtigeren Einsichten in die Natur der Seele, auch mannichfaltige Vortheile in der Cultur des Verstandes, in moralischer Richtung der Neigungen, und in der Beßrung des Willens sich darbieten werden. Denn es bleibt doch einmal wahr — frägt man die Natur richtig, so wird sie gewiß weder zweideutig, noch unbestimmt antworten. Sieht man nun auf einzelne Begebenheiten in unsrer Seele — trennet man ihre mancherley Kräfte nur nicht so sehr von einander — theilet man gehörig unter den Verrichtungen des Körpers, und unter den eigentlichen Geschäften der Seele; so wird man gewiß mehr lernen, und es länger behalten, als, wenn man den erstreren Weg betritt, und der gewöhnlichen systematischen Methode gar zu ängstlich folgt. Herr Bonnet läßt sich hierüber nach dem ihm eigenthümlichen Tiefsinn in seinem Versuche weitläuftig aus. Wenn er in der Anzeige der Quellen, welche man in der Psychologie noch wenig genutzt hat, die Beobachtung verschiedner ausserordentlicher Zustände der Seele, zum Beispiel, der Raserey — des Nachtwandelns, der Visionen empfiehlt — sollte man dahin nicht auch die Beobachtung eines Menschen, der in agone mortis liegt — oder eines schwindsüchtigen wenn er sterben will rechnen können? Was die Raserey betrift, so scheint mir besonders die Art derselben eine sichre Quelle nützlicher Bemerkungen über die Seele zu seyn, wo der kranke nicht wütend ist. Ist er wütend, so lassen sich in dieser Lage eines solchen unglücklichen bey der oft krampfhaftigen, und bis zum Abscheu convulsivischen Bewegung des Körpers die Erscheinungen in der Seele nicht so gut aus einander gesetzt bemerken. Hingegen bey Unsinnigen, die an gewisse lieblings Ideen geheftet, nur dann rasen, wenn man auf diese Ideen stößt, und sie gleichsam in Schwingung bringet, läßt es sich weit anmuthiger und nützlicher fortgehn. Dann wird man sich auch der Auflösung der bis itzt noch nicht zureichend beantworteten Frage nähern, deren Herr Bonnet gedenkt, worinn der Grund von der Bemerkung liege, daß

mer unvollkommen bleibt. Wir wissen nur so viel von ihr, als wir empfinden, daß in uns vorgehet. Hätten wir nie den Schmerz, die Wärme, das Licht, und so weiter empfunden — so würden wir nicht bestimmen können, ob unsre Seele dieser Empfindungen fähig wäre, da wir sie durch ihre Idee nicht kennen. Sähen wir sie hingegen in Gott vermittelst der Idee, die ihr ähnlich wäre, so würden wir auch zu derselben Zeit alle Eigenschaften, deren sie fähig ist, erkennen, oder doch erkennen können — wie wir zum Beispiel, da wir die Ausdehnung vermittelst ihrer Idee kennen, nun auch von allen Eigenschaften, deren sie fähig ist, uns eine Vorstellung machen, oder doch zu machen im Stande sind. Es ist wahr, durch das Gewissen, oder die innre Empfindung, die wir von uns selbst haben, wissen wir, daß unsre Seele etwas grosses sey. Vielleicht aber, daß das, was wir von ihr kennen, nichts gegen das sey, was sie an und vor sich betrachtet wirklich ist. Kennete man von der Materie nur zwanzig oder dreißig Figuren, von denen sie modificirt worden wäre, so würde man beinahe nichts wissen, in Vergleichung mit dem, was man durch die Idee, welche sie vorstellt, wissen könnte. Daher ist es zur vollständigen Kenntnis der Seele noch nicht hinreichend, das zu wissen, was die innre Empfindung uns sagt — weil das Bewustseyn unsrer selbst uns vielleicht nur den geringsten Theil unseres Seyns bekannt macht.

Aus dem allen kann man den Schluß machen, daß, wenn wir auch die Existenz unsrer Seele deutlicher kennen, als die Existenz unsres und derer Körper, welche uns umge-



viele unsinnige nur in Absicht eines gewissen Schema von Vorstellungen verwirrt sind, ausser diesem Schema aber ordentlich und vernünftig denken? Ich hoffe ins künftige diese Frage zu beantworten.

Anm. des Uebers.

geben — wir doch keine so richtige Erkenntnis von der Natur der Seele, als der Körper haben. Dadurch lassen sich auch die verschiedene Meinungen derer zusammen verbinden, welche nichts deutlicher zu erkennen vorgeben, als die Seele, und derer, die die Seele am allerwenigsten zu kennen behaupten.

Daraus läßt sich ferner beweisen, daß die Begriffe, welche eine Sache ausserhalb uns vorstellen, keine Modifikationen unsrer Seele sind. Erblickte sie alles durch das Anschauen ihrer eigenen Modifikationen, so müste sie ihr Wesen, oder ihre Natur richtiger, als die Natur der Körper, und alle Empfindungen oder Modifikationen, derer sie fähig ist, richtiger, als die bey den Körpern möglichen Figuren und Modifikationen erkennen. Indessen weiß sie nicht, daß sie durch den Anblick ihrer selbst, oder durch Hülfe ihrer Idee einer solchen Empfindung fähig sey — das muß sie lediglich durch die Erfahrung lernen, da sie hingegen durch den Begrif, den sie von der Ausdehnung hat, genau weiß, daß diese eine unendliche Anzahl von Figuren haben könne. Es giebt so gar gewisse Empfindungen, als die Farben, und die Töne, von denen der größte Theil der Menschen nicht bestimmt weiß, ob sie Modifikationen der Seele sind, oder nicht — es giebt aber keine Figuren, von denen nicht durch den blossen Begrif von der Ausdehnung ein jeder wissen sollte, daß sie Modifikationen der Körper wären.

Aus dem vorigen läßt es sich nun leicht einsehen, warum man keine Definition geben könne, die uns die Modifikationen der Seele erklärte. Denn da wir weder die Seele selbst, noch ihre Modifikationen durch die Ideen, sondern durch Empfindungen kennen, diese Empfindungen aber, zum Beispiel, das Vergnügen, der Schmerz, die Wärme nicht mit Worten verbunden sind; so erhellet daraus,

aus, daß, wenn jemand nie eine Farbe gesehn, nie die Wärme gefühlt hätte, man ihm nun auch durch keine einzige Erklärung hiervon diese Empfindungen verschaffen könnte. Da nun die Menschen blos ihres Körpers wegen Empfindungen haben, dieser aber nicht bey einem jeden auf eine und dieselbe Art eingerichtet ist; so geschiehet es öfters, daß die Worte einen zweideutigen Sinn haben, daß diejenigen, deren man sich bedient, um die Modifikationen der Seele auszudrucken, gerade das Gegentheil von dem bezeichnen, was sie bedeuten sollen – daß man mithin oft die Gedanken an das Bittre erregt, da man die Vorstellung des Süssen erwecken wollte.

Jedoch – wenn wir auch keine ganz genaue Kenntnis von unsrer eigenen Seele besitzen, so ist die, welche wir durch das Gewissen, oder durch die innre Empfindung von ihr haben, vollkommen hinreichend, um ihre Unsterblichkeit, ihre geistige Natur, ihre Freiheit, und einige andere Eigenschaften zu beweisen, welche wir nothwendig von ihr kennen müssen – und deshalb giebt uns auch Gott die Kenntnis von ihr nicht durch ihre Idee, so wie er sie uns von den Körpern verschaft. Zugegeben, daß die Kenntnis unsrer Seele vermöge des Gewissens unvollkommen sey – sie ist doch nicht falsch. Im Gegentheil die, welche wir durch die Empfindung, oder das Gewissen von den Körpern erlangen, wenn man anders die dunkle Empfindung von dem, was im Körper vorgeht, Gewissen nennen kann, ist nicht nur unvollkommen, sie ist auch unrichtig. Zur Verbeßrung und Berichtigung unsrer Empfindungen von den Körpern bedurften wir eine Idee von ihnen – die Idee unsrer Seele haben wir nicht so nöthig, weil das Bewußtseyn, das wir von ihr haben, uns in keinen Irthum stürzt, und, um in ihrer Erkenntnis nicht zu irren, es hinlänglich

länglich ist, sie mit dem Körper nicht zu vermischen. Das ist uns aber durch die Vernunft möglich – denn die Idee, welche wir vom Körper haben, zeigt es, daß seine wirkliche Modifikationen von denen, welche wir empfinden, verschieden sind. Endlich – hätten wir von der Seele eine eben so deutliche Idee, als von den Körpern, so würde sie uns dieselbe gar zu abgesondert von ihm vorgestellet, und folglich die Verbindung unsrer Seele mit unserm Körper geschwächt haben, weil sie uns daran verhindert hätte, sie als durch alle Glieder ausgebreitet zu denken. Jedoch – ich will dies nicht weiter erklären.

## V. Wie man von der Seele andrer Menschen eine Kenntnis erlange.

Von allen Gegenständen unsrer Erkenntnis bleiben die Seelen andrer Menschen, und die reinen Wesen noch übrig, von denen es ausgemacht ist, daß wir sie lediglich durch Muthmassungen kennen. Vor itzt kennen wir sie weder an und vor sich selbst – noch durch ihre Ideen – noch durch unser Gewissen, weil sie von uns verschieden sind. Wir vermuthen folglich, daß die Seelen andrer mit der unsrigen von einer und derselben Art sind. Was wir bey uns empfinden, das sollen sie nach unsrer Meinung auch empfinden. Da diese Empfindungen mit dem Körper nicht in dem geringsten Verhältnis stehen, so sind wir so gar überzeugt, daß wir uns nicht irren, weil wir in Gott gewisse Ideen, und unwandelbare Gesetze erblicken, nach welchen wir ihn in alle Geister auf gleiche Art wirken sehn.

Ich weiß, zwey mal zwey ist vier; gerecht zu seyn ist mehr werth, als Reichthum zu besitzen: und ich werde mich nicht irren, wenn ich glaube, daß andre diese Wahrhei-

heiten so gut einsehen, als ich. Ich liebe das Gute und das Vergnügen – ich hasse das Böse und den Schmerz – ich will glücklich seyn; und ich irre mich in der Behauptung gar nicht, daß die Menschen, die Engel, und die bösen Geister dieselben Neigungen haben. Ich bin davon so gar überzeugt, daß Gott niemals Geister schaffen wird, welche nicht verlangen sollten, glücklich zu seyn, oder welche unglücklich zu werden wünschen könnten. Das weiß ich aber mit Evidenz und Gewißheit, weil Gott mich darinnen unterrichtet hat – denn wer anders, als er könnte mir die Absichten, und den Willen Gottes entdecken? weil aber der Körper an den Veränderungen in mir einigen Antheil nimmt, so irre ich mich beinahe immer, wenn ich von andern nach mir selbst urtheile. Ich empfinde die Hitze, ich habe bey der Annäherung gewisser Körper diesen oder jenen andern Geschmack – wenn ich von andern nach mir urtheile, so werde ich irren. Ich habe gewisse Leidenschaften, zu einem gewissen Ding Zuneigung – vor einem andern Abscheu; urtheile ich nun, daß andre mir darinnen ähnlich sind, so ist meine Muthmassung oft falsch. Die Kenntnis andrer Menschen ist folglich mit vielem Irthum vermischt, wenn wir nach den Empfindungen, welche wir von uns selbst haben, von ihnen urtheilen.

Ob es ausser Gott – uns selbst – ausser den Körpern und den reinen Geistern noch andere von diesen verschiedene Wesen gebe, bleibt uns unbekannt. Es kostet viel Mühe, sich von ihrem Daseyn zu überzeugen, und doch habe ich die Gründe mancher Philosophen, welche das Gegentheil behaupten, bey näherer Prüfung falsch gefunden. Dies alles befestigt meine schon gefaßte Meinung, daß, da wir alle Menschen von gleicher Natur sind, wir auch alle die-

dieselben Ideen haben, weil es uns allen gleich nöthig thut, dieselben Dinge zu kennen.

## Achtes Hauptstück.

I. Die zu genaue Gegenwart der unbestimmten Idee von einem Ding im allgemeinen betrachtet, ist die Ursache aller ungeordneten Abstraktionen der Seele, und des größten Theiles der Chimären in der gewöhnlichen Philosophie, die den Philosophen verhindern, die Wahrheit und Gründlichkeit der Grundsätze aus der Physick kennen zu lernen. II. Ein Beispiel, welches das Wesen der Materie betrift.

Diese genaue und nothwendige Gegenwart, in der Gott, ich will sagen, **ein Wesen ohne besondre Einschränkung ein unendliches Ding, ein Ding im allgemeinen,** mit der Seele des Menschen stehet, wirkt auf dieselbe weit stärker, als die Gegenwart aller endlichen Gegenstände. Es ist unmöglich, daß sie sich von dieser allgemeinen Idee eines Wesens ganz los mache, weil sie ausser Gott nicht bestehen kann. Wollte man dagegen einwenden, daß sie sich von ihr immer mehr entfernen könnte, indem sie an besondere Dinge gedächte, so würde man sich irren. Denn, wenn die Seele ein Wesen ins besondre betrachtet, so entfernet sie sich so wenig von Gott, daß sie vielmehr, um mich dieses Ausdruckes zu bedienen, sich einer der Vollkommenheiten in dem Erkenntnisvermögen dieses Wesens nähert, und alle übrige fahren lässet. Doch thut sie das auf eine solche Art, daß sie dieselben nicht ganz aus dem Gesicht verliert, sondern immer im Stande bleibt, sie wieder aufzusuchen, und sich ihnen von neuem zu nähern. Sie sind ihr stets gegenwärtig – aber sie erblickt solche nur in einer ganz unerklärbaren Verwirrung, weilen sie ausseror-

dent-

deutlich klein, und die Idee des Dings sehr groß ist. Man kann eine ganze Zeitlang nicht an sich denken – man würde aber nach meiner Meinung, nicht einen Augenblick bestehen können, ohne an jenes Wesen zu gedenken; ja selbst in der Zeit, da man nun nichts zu denken glaubt, ist man nothwendigerweise von der unbestimmten und allgemeinen Idee dieses Wesens voll. Da aber die Dinge, welche uns sehr gewöhnlich sind, und uns nicht rühren, die Seele weder auf eine lebhafte Weise in Bewegung setzen, noch sie zum Nachdenken über sie verpflichten, so gerathen wir nun auch mit dem Begrif dieses Wesens in eine solche Vertraulichkeit, und er rührt uns so wenig, daß wir uns gleichsam einbilden, wir sähen ihn nicht – daß wir ihm gar kein aufmerksames Nachdenken schenken – daß wir dem zu folge wohl gar glauben, er habe wenig Realität, und seye nur aus der verwirrten Zusammenkunft aller der besondern Ideen entstanden, ob gleich jener Begrif der einzige ist, durch welchen wir uns alle Wesen insbesondre vorstellen.

Ob uns nun gleich diese Idee, welche wir vermittelst unsrer Verbindung mit dem Worte Gottes, und der höchsten Vernunft erhalten, an und vor sich selbst niemals in Irthum bringt, wie es diejenigen thun, welche wir durch die Verbindung mit unserm Körper erhalten, die uns die Sachen anders vorstellen, als sie sind; so glaube ich doch ohne alles Bedenken behaupten zu können, daß wir von den schätzbarsten Dingen einen so verkehrten Gebrauch machen, daß die unauslöschliche Gegenwart dieser Idee eine der vornehmsten Ursachen aller ungeordneten Abstraktionen der Seele, und folglich auch der abstrakten und chimärischen Philosophie ist, welche alle Naturbegebenheiten durch allgemeine Kunstwörter erklärt, zum Beispiel durch Handlung – Macht – Ursache – Wirkung – substantielle Formen

men – Vermögen – verborgene Eigenschaften, u. s. w. Denn, es ist entschieden, daß diese, und dergleichen Kunstwörter nur ganz unbestimmte und allgemeine Ideen in der Seele hervorbringen – Begriffe, welche sich von selbst, ohne uns auf unsrer Seite darum zu bemühen, der Seele darstellen – Begriffe, welche die unauslöschliche Idee des allgemeinen Wesens in sich schliessen.

Man lese mit aller nur möglichen Aufmerksamkeit alle die Erläutrungen, und Erklärungen, die man von den substantiellen Formen giebt – man untersuche es sorgfältig, worinn denn das Wesen aller dieser Entitäten bestehe, die sich die Philosophen nach ihrem Willkühr und in so grosser Menge erträumen, daß sie von ihnen Eintheilungen und Unterabtheilungen zu machen genöthig sind – und ich bin überzeugt, daß man von allen diesen Dingen keinen andern Begrif in der Seele hervorbringen würde, als den Begrif eines Dinges und einer Ursache im allgemeinen.

Denn was bemerkt man bey diesen Philosophen mehr, als, daß, so bald sie eine neue Wirkung erblicken, sie so gleich zur Hervorbringung derselben, eine neue Entität sich einbilden. Das Feuer macht warm – es ist also in dem Feuer eine von der Materie, daraus das Feuer zusammengesetzt ist, verschiedene Entität, welche diese Wirkung verursachet; und, da das Feuer noch verschiedener andrer Wirkungen fähig ist, als – daß es die Körper von einander trennet – sie in Asche und Glas verwandelt – sie trocknet – sie verhärtet – erweichet – sie ausdehnet – reiniget – daß es uns erwärmet – erleuchtet, und so weiter; so sind sie nun freigebig genug, demselben so viel Kräfte, und so viel wirkliche Beschaffenheiten zuzuschreiben, als es verschiedene Wirkungen hervorzubringen im Stande ist.

Macht

Macht man indessen über alle die Erklärungen, welche sie von diesen Kräften geben, nur einige Beobachtungen – sehr bald wird man sie für nichts als logische Definitionen halten lernen, die nur allein den Begrif eines Dinges und einer Ursache im allgemeinen in der Seele hervorbringen, welche der Verstand mit der Wirkung vergleicht, die sich eräugnet hat – so daß man also gewiß nicht klüger werden wird, wenn man sie auch noch so lange durchstudiret hat. Alles, was man aus dieser Art von Gelehrsamkeit etwa lernet, besteht darinnen, daß man vieles besser und richtiger als andre, einzusehn sich einbildet was man oft weit weniger versteht; nicht nur, weil man viele Entitäten schaffet, welche nie gewesen sind, sondern weil man eingenommen von Vorurtheilen, sich nun auch ausser Stand setzet, die Art und Weise zu begreifen, wie eine blosse Materie zum Beispiel die Materie des Feuers, wenn sie gegen Körper von verschiedenen Lagen bewegt wird, alle die verschiedene Wirkungen hervorbringen könne, die wir vermittelst des Feuers in ihnen hervorgebracht erblicken.

Wer nur einige Lektüre hat, wird es auch einsehn, daß beinahe alle Werke, die von Wissenschaften handeln, besonders diejenigen, so sich mit der Physick, mit der Arzneykunde, mit der Chymie, und allen den besondern Naturbegebenheiten beschäftigen, ganz voll von Raisonnements sind, welche sich auf gewisse Beschaffenheiten gründen, die man Grund und Nebenbeschaffenheiten nennet – dahin gehören die anziehenden (attractices) – die zurückhaltenden (retentrices) – die zusammenkochenden (concoctrices) die ausstossenden (expultrices) und wie die anderen ihnen ähnliche heissen mögen – oder die auf specielle Kräfte, und andre Entitäten aufgebauet sind; die die Menschen, theils aus dem allgemeinen Begrif eines



9

Wesens, theils aus der besondern Idee von der Ursach zusammensetzen, welche die Wirkung hervorgebracht hat, die sie erblicken. Das, wie mich dünkt, läßt sich am schicklichsten aus der Leichtsinnigkeit herleiten, mit der sie sich die Idee eines Dinges im allgemeinen vorstellen, welches durch die allergenaueste Gegenwart dessen, der alle Dinge in sich schliesset, nun auch ihrem Geist stets gegenwärtig ist.

Wollten sich diese Philosophen von der gewöhnlichen Art lediglich damit begnügen, ihre Naturlehre in der ganz einfachen Form einer Logick vorzutragen, welche geschickte Kunstwörter darbietet, um von Naturbegebenheiten zu reden – wollten sie diejenigen also in Ruhe lassen, die mit diesen Kunstwörtern deutliche und besondere Begriffe verbinden, damit sie andern verständlich werden; so würde man ihr Verfahren nicht tadelnswürdig finden. Allein sie unternehmen es, die Natur durch allgemeine und abstrakte Begriffe zu erklären, als wenn diese etwas abstraktes wäre – und behaupten schlechterdings, daß die Physick des Aristoteles ihres Lehrers eine vollständige Physick welche den Grund der Dinge erkläre, nicht aber eine bloße Logick sey; ob sie gleich nichts beträchtliches in sich enthält, einige unbestimmte Definitionen – und so allgemeine Kunstwörter ausgenommen, daß man sie in allen besondern Arten der Philosophie gebrauchen könnte. Sie sind endlich von allen diesen erträumten Entitäten und diesen unbestimmten, und unzulänglichen Ideen, welche in ihrem Verstand ohne viele Mühe erwachsen, so eingenommen, daß sie nun ausser Stand gesetzt werden, sich bey Betrachtung der reellen Begriffe von den Dingen lange genug aufzuhalten, und ihre Evidenz und Gründlichkeit einzusehn. Das ist auch die Quelle ihrer groben Unwissenheit in den Grundsätzen der Physick – doch ich will davon einige Proben geben.

## II. Von dem Wesen der Materie.

Darin sind die Philosophen, wenn ich mich nicht irre, einig, daß man das als das Wesen *) eines Dinges ansehen müsse, was man in demselben als das erste erkennet, was davon nicht kann getrennt werden, und wovon die Eigenschaften, welche ihm zugehören, abhängen. Will man also untersuchen, worin das Wesen der Materie bestehe; so muß man auf alle die Eigenschaften, die ihr zukommen, oder welche in der Idee von ihr eingeschlossen sind, achtsam seyn: auf die Härte – auf das Weiche (la molleſſe) – die Flüßigkeit – auf die Bewegung – auf die Ruhe – auf die Figur – die Theilbarkeit – die Undurchdringlichkeit, und die Ausdehnung; vor allen Dingen aber muß man untersuchen, welche von allen ihren Eigenschaften mit ihr unzertennlich verbunden sey. Da nun die Flüßigkeit, die Härte, die Bewegung, und die Ruhe von der Materie können abgesondert werden, weil es viele Körper giebt, welche ohne Härte, ohne Flüßigkeit, ohne Weichheit bestehen, welche nicht in Bewegung, nicht in Ruhe sind; so müssen alle diese Eigenschaften ihr nicht wesentlich seyn.

Es bleiben aber noch vier übrig, die wir uns als unzertrennbar von der Materie gedenken – die Figur, die Theilbarkeit, die Undurchdringlichkeit, und die Ausdehnung. Um also zu erfahren, was für eine Eigenschaft als das Wesen derselben angesehen werden kann, denke man



*) Nimmt man diese Erklärung des Wortes Wesen an, so ist alles übrige an sich schon bewiesen, nimmt man sie nicht an, so ist nur allein die Frage vom Namen, um zu wissen, worin das Wesen der Materie bestehe, oder — es kann dieses vielmehr nicht einmal in Betrachtung gezogen werden.

Anm. des Verf.

nicht mehr darauf, sie abzusondern; man untersuche vielmehr, welches die erste sey, und welche keine andere voraussetze. Man wird sehr leicht begreifen, daß die Figur, die Theilbarkeit, und die Undurchdringlichkeit die Ausdehnung, diese aber nichts voraussetze; vielmehr daß, so bald man diese annimmt, jene, die Figur, die Theilbarkeit, die Undurchdringlichkeit gleichfals müssen angenommen werden. Daraus muß man nun den Schluß machen: die Ausdehnung ist das Wesen der Materie, vorausgesetzt sie habe nur die, von welchen ich geredet habe, oder diesen andere ähnliche Eigenschaften — und ich stelle mir auch vor, daß, wer irgend darüber mit Ernsthaftigkeit gedacht hat, daran nicht im geringsten zweiflen werde.

Die ganze Schwierigkeit hierbey ist die, daß man wisse, ob die Materie noch einige andre von der Ausdehnung und denen von ihr abhangenden Vollkommenheiten verschiedene Eigenschaften habe, so daß selbst die Ausdehnung ihr nicht mehr wesentlich ist, sondern etwas voraussetzt, was man als ihre Quelle, als ihr Principium ansehn kann.

Indessen haben viele Gelehrte, nachdem sie nun ihre Vorstellung von der Materie nach allen ihnen davon bekannten Eigenschaften in genaue Erwegung gezogen — nachdem sie, so viel es die Stärke und Fähigkeit ihres Geistes erlauben kann, denen Wirkungen in der Natur sorgfältig nachgespürt, sich doch völlig überzeugt gehalten, die Ausdehnung setze in der Materie nichts mehr voraus. Das mag entweder daher kommen, weil sie von diesem angenommenen Dinge, das noch vor der Ausdehnung da seyn soll, keinen deutlichen und besondern Begrif, oder, weil sie kei-

ne

ne Wirkung in die Natur gesehn haben, welche das Daseyn jenes Dinges beweise.

Denn wie es zur Ueberzeugung, daß eine Uhr keine von der Materie, aus welcher sie zusammengesetzt ist, verschiedene Entität besitze, hinreichet, wenn man weiß, wie die verschiedene Stellung und Lage der Räder alle Bewegungen in der Uhr hervorbringe, und dann gar kein deutlicher Begrif mehr nöthig ist, was etwa die Ursache dieser Bewegungen seyn könne, ob man deren gleich viele in der Logick aufzählet: so halten sich die eben gedachten Gelehrte davon, daß die Ausdehnung das Wesen der Materie sey, blos deshalb überzeugt, weil sie von dem keinen deutlichen Begrif haben, was in der Materie doch noch seyn könnte, wenn man ihr auch die Ausdehnung nähme, weil, wenn man die Ausdehnung annimmt, alle andere Eigenschaften müssen angenommen werden, von denen man weiß, daß sie der Materie eigen sind; weil endlich die Materie keine Wirkung verursacht, aus welcher man nicht erkenne, daß sie durch die verschieden konfigurirten und auf verschiedene Art in Bewegung gesetzte Ausdehnung könne hervorgebracht werden.

Wie man indessen keine gewisse Demonstration davon hat, daß es kein anderes Wesen, oder keine andre neugeschafne Entität in den Rädern der Uhr gebe, so wird auch ohne eine Offenbarung kein Mensch durch eine geometrische Demonstration beweisen können, daß in einem Stein nichts mehr sey, als die verschieden konfigurirte Ausdehnung. – Denn es ist doch schlechterdings möglich, daß die Ausdehnung mit einer andern Sache verbunden sey, die wir uns aber nicht als wirklich gedenken, weil wir von ihr keinen Begrif haben; ob es gleich sehr unüberlegt gehandelt scheinet, es zu glauben, und zu behaupten: da es wider

alle Vernunft ist, das, was man nicht weiß, und sich nicht gedenken kann, deshalb für wahr und wirklich anzunehmen.

Indessen, wollte man auch in der Materie noch etwas anders, als die Ausdehnung voraussetzen, so würde das, wenn man nur darüber nachdenkt, demohngeachtet nicht hindern, daß die Ausdehnung das Wesen derselben sey, wenn man dies Wort so erkläret, wie ich es im vorigen gethan habe. Denn es ist schlechterdings nothwendig, ein denkender Kopf wird es auch gar nicht läugnen, daß alles, was sich in der Welt befindet, entweder ein Ding, oder ein Modus des Dinges sey. Nun ist die Ausdehnung nicht ein Modus des Dinges, folglich ist sie ein Ding. Da aber die Materie, nicht wie etwa der Mensch, der aus Leib und Seele besteht, ein aus mehreren zusammengesetztes, sondern ein einziges Ding ist, so kann sie folglich nichts anders seyn, als die Ausdehnung.

Um aber doch zu beweisen, daß die Ausdehnung nicht der Modus eines Dinges, sondern das Ding selbst sey, will ich nur anmerken, daß man sich den Modus eines Dinges nicht gedenken könne, ohne sich nicht zu gleich das Ding selbst vorzustellen, dessen Modus er ist. Man kann sich, zum Beispiel, die Rundung nicht gedenken, wenn man nicht die Ausdehnung sich dabey mit gedenkt, weil der Modus eines Dinges nichts anders ist, als das Ding selbst in dieser oder jener Gestalt. Folglich kann man sich den Modus ohne das Ding nicht gedenken. Wäre nur die Ausdehnung der Modus eines Dinges, so könnte man sich dieselbe ohne dem Dinge, dessen Modus sie seyn sollte, nicht gedenken. Man kann sie sich aber ganz allein, an und vor sich gedenken. Folglich ist sie nicht der Modus eines Dinges, folglich ist sie selbst ein Ding. Folglich ist sie

das

das Wesen der Materie, weil diese nicht ein aus vielen Dingen zusammengesetztes, sondern ein einziges Ding ist, wie ich im vorhergehnden erwiesen habe.

Allein viele Philosophen haben sich zu den Entitäten und den allgemeinen Begriffen der Logick dergestalt gewöhnet, daß sich ihr Geist mehr mit ihnen, als mit den besondern und deutlicheren Begriffen beschäftiget, welche die Physick liefert. Das erhellt auch unter andern daraus zur Gnüge, daß ihre Raisonnements über Dinge in der Natur sich lediglich auf die logischen Begriffe von Handlung, von Macht, und einer unendlichen Anzahl eingebildeter Entitäten stützen, welche sie von den reellen nicht unterscheiden. Da diese Leute nun auf solche Art sehn, was ihnen beliebt, so bilden sie sich ein, daß sie schärfer als andre, und ganz deutlich sehen, die Ausdehnung setze noch etwas anders voraus, sie sey nur eine Eigenschaft der Materie, die ihr sogar könnte genommen werden.

Fodert man sie indessen auf, dasjenige nun zu erklären, was sie ausser der Ausdehnung noch in der Materie zu finden glauben, so thun sie es zwar auf mancherley Art; doch so, daß man aus dem allen leicht sieht, daß sie keine andre Idee haben, als die Idee eines Dinges oder einer Substanz im allgemeinen. Ganz deutlich kann man das gewahr werden, wenn man nur darauf Acht hat, daß diese Idee eines Dinges im allgemeinen keine besondre Eigenschaften in sich schliesset, welche der Materie zukommen. Man nehme der Materie die Ausdehnung, so nimmt man ihr alle ihre eigenthümliche (proprietès) Eigenschaften, (attributs) und alle andere von denen man es deutlich weiß, daß sie ihr zu gehören; und wenn man ihr auch das läßt, was man sich als ihr Wesen einbildet, würde aus ihr doch

weder der Himmel, noch die Erde, noch irgend etwas von dem entstehn, was wir sehen. Hingegen man nehme ihr immer das, was man sich als ihr Wesen einbildet, man lasse ihr aber nur die Ausdehnung, so werden alle die eigenthümlichen und anderen Eigenschaften bleiben, von denen man deutlich weiß, daß sie in dem Begrif der Materie eingeschlossen sind. Denn es ist ausgemacht, daß aus der Materie ganz allein ein Himmel, eine Erde, die ganze sichtbare, und unzählich andere Welten entstehn können. Also das Etwas, was sie ausser der Ausdehnung noch voraussetzen, da es keine Eigenschaften hat, von denen man deutlich sieht, daß sie ihm zukommen, oder daß sie in dem Begrif dieses Etwas schon eingeschlossen wären, ist, wofern man anders der Vernunft glaubt, nichts reelles, und kann auch nichts zur Erklärung der Wirkungen in der Natur beitragen. Sagt man, es sey der Gegenstand (le sujet) und der Grund (Principium le principe) der Ausdehnung, so behauptet man es aufs Geratewohl, ohne daß man deutlich versteht, was man behauptet, das ist, ohne einen andern Begrif zu haben, als den allgemeinen und logischen, nemlich vom Subjekt und Principium. Man könnte sich folglich noch ein neues Subjekt, und noch ein neues Principium von diesem Subjekt der Ausdehnung einbilden, und so ins unendliche; weil sich der Verstand die allgemeinen Ideen des Subjekts und Principium vorstellt, je nachdem es ihm gefällt.

Es ist freilich sehr wahrscheinlich, daß man den Begrif der Materie nicht so sehr würde verdunkelt haben, wenn nicht einiger Grund zu einer solchen Undeutlichkeit gewesen wäre; so wie auch sehr viele gewisser theologischen Lehrsätze wegen, meinen Vorstellungen ganz entgegengesetzte Meinungen äussern. Wofern es dem Glauben widerspräche —

so

so ist freilich die Ausdehnung nicht das Wesen der Materie. Das will ich herzlich gern unterschreiben. Ich kenne, Gott sey Dank! zu gut die Schwäche und die Einschränkung des menschlichen Verstandes; ich weiß, wie wenige Fähigkeit er besitze, um eine unendliche Macht auszumessen; ich weiß, daß Gott unendlich mehr thun könne, als wir uns vorzustellen im Stande sind; daß er uns die Begriffe lediglich gebe, um die Dinge zu erklären, welche durch den Lauf der Natur geschehen, und daß er uns das übrige verberge. Ich bin also stets bereit, die Vernunft dem *)



*) Wer kennt nicht aus der Kirchengeschichte die unzählichen Streitigkeiten, die man über die Uebereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft — über die Gebeimnisse als etwas, so über die Vernunft gienge — über die Pflicht des Christen, der Offenbarung zu glauben, und folglich gewissen Sätzen, Beifall zu geben, von denen die Vernunft keine Evidenz habe, angefangen hat — wer erstaunt nicht über den Ungestüm, mit welchem sie von beiden Seiten geführt worden sind? wer bedauret nicht aber zugleich den Schaden, den sie in der Philosophie und Theologie angerichtet haben?

Hätte man nie den Glauben der Vernunft — der Philosophie die Theologie als mit einander streitende Dinge entgegen gesetzt; hätte man die Theologie mehr als Geschichte angesehn — und was ich vor allem zu bemerken bitte, hätte man sich an die Schrift als der sichersten Quelle unsrer Erkenntnis von göttlichen Dingen gehalten, und nicht Meinungen eines Gelehrten, Aussprüche der Concilien als Aussprüche der Bibel verwaret, so würde man vielleicht nie auf den unnützen und schädlichen Unterschied unter Wahrheiten der Vernunft, und Wahrheiten des Glaubens gefallen seyn — so würde man nie die Philosophie aus der Gottesgelahrheit verbannet — nie von dem Triumph des Glaubens über die Vernunft, von der Unterwerfung derselben unter den Glauben geredet haben.

Die Apostel wusten von diesem Unterschiede der Philosophie und der Religion gar nichts — die Weltweisheit, vor welcher Paulus warnete, gehöret nicht hieher — vielmehr

Glauben zu unterwerfen — nur muß man ganz andre Gründe vorbringen, als die gewöhnlichen, wenn man die eben mehr empfehlen sie es den Christen beständig — prüfet alles — ein jeder sey seines Glaubens gewiß, — seid bereit zur Verantwortung gegen einen jeden, welcher Grund fordert der Hofnung welche in euch ist.

In dem apostolischen Zeitalter, und in der ersten christlichen Kirche kannte man diesen Unterschied und diese Entgegensetzung eben so wenig; bis nach und nach Unwissenheit, Stolz und Eigensinn die Theologie vergifteten — bis die aus ihr in die Philosophie herübergetragene Sätze, aus beiden ein seltsames und unverständliches Chaos machten. Die Reformatores sahen das Schädliche wohl ein — dreheten und wendeten sich bald auf diese, bald auf jene Seite — ja, selbst Luther, wenn er die Philosophie verdammet, scheinet die scholastische gemeint zu haben — und der so grosse als bescheidene Melanchton zeigt so gar, wie man mit der Theologie die Philosophie verbinden müsse.

In neuern Zeiten haben sich die Gegner der Religion über diesen Unterschied ausserordentlich lustig gemacht, und dadurch den Gottesgelehrten neue Gelegenheit gegeben, die Uebereinstimmung der Religionslehren mit der Vernunft zu zeigen.

Einer der feinsten Köpfe, der mit einem weitausgebreiteten Verstand, und einer ausserordentlichen Kenntnis den ausgesuchtesten Witz, und die vielleicht sehr nützliche Kunst, seine Meinungen versteckt vorzutragen verband — Herr Bayle in seinem Wörterbuch unter vielerley Artikeln, in seiner Antwort gegen Herr le Clerc, und in seinen Briefen an einen Provinzialen läßt sich hierüber weitläuftig aus — behauptet, daß in der dogmatischen Theologie, so gar in der Moral des Evangelii manche Sätze der Vernunft zuwider wären, die man aber doch glauben müsse, weil die Offenbarung sie ausdrücklich lehre. „C'est avec raison„ schreibt er, „qu'on deteste le Pyrrhonisme dans les ecoles de „Theologie, ou il tache de puiser des nouvelles forces qui „ne sont que de chimerès: mais il peut avoir ses usages „pour obliger l'homme par le sentiment de ses tenebres à „implorer le secours d'en haut & à se soumettre à l'autorité „de la Foi.„ In der Anmerkung hierüber unter dem Artikel

eben angeführten umstossen will; weil die Art und Weise die Geheimnisse des Glaubens zu erklären, nicht zum Glauben

tikel *Pyrrhon* N. B. glaubt er zu beweisen, daß manche Lehrsätze der Kirche der gesunden Vernunft widersprächen, die man, aber demohngeachtet mit treuem Herzen glauben müsse, eben darum, weil sie einmal als Glaubensartikel empfohlen sind. „Il est evident„ sind seine Worte, „que les choses, qui ne sont pas differentes d'une troisième, ne diffé„rent point entre elles; c'est la base de tous nos Raisonnemens, c'est sur cela, que nous fondons tous nos Syllogis„mes & néanmoins la Revelation du Mystere de la Trinité „nous assure, que cet Axiome est faux. Inventez tent de „distinctions, qu'il vons plaira, Vous ne montrerez jamais, „que cette Maxime ne soit pas dementie par ce grand My„stere. Il est evident, qu'il n'y a nulle différence entre *in„dividu, nature, personne*: cependant le même Mystere nous „a convaincu que les personnes peuvent être multipliées sans „que les individus & les natures cessent d'être uniques. Il „est evident, que pour faire un homme, qui soit reellement „& parfaitement une personne, il suffit d'unir ensemble un „corps humain & une ame raisonnable. Cependant le My„stere de l'Incarnation nous a apris, que cela ne suffit pas. „D'on il en suit, que ne vous ni moi ne saurions être cer„tains, si nous sommes des personnes; car s'il étoit essen„tiel a un corps humain, & à une ame raisonnable, unis en„semble, de constituer une personne, Dieu ne pourroit jamais „faire, qu'ils ne la constituassent: il faut donc dire, que la „personalité leur est purement accidentelle. Or tout acci„dent est séparable de son sujet en plusieurs manieres; il „est donc possible à Dieu de nous empecher par plusieurs „moiens, d'être des personnes, quoique nous soions com„posez de corps & d'ame: & qui nous assurera, qu'il ne „se sert pas de quelqu'un de ces moiens pour nous dépouil„ler de la personalité? est il oblige de nous révéler toutes „les manieres dont il dispose de nous? Il est evident, „qu'un corps humain ne peut pas être en plusieurs lieux „tout à la fois, & que sa tête ne peut pas être penetrée avec „toutes ses autres parties sous un point indivisible, & nean„moins le Mystere de l'Eucharistie uous aprent, que ces „deux choses se font tous les jours: d'on il s'on suit que „ni vous ni moi ne saurions étre certains si nous sommes „distinquez des autres hommes, & si nous ne sommes pas „à l'heure qu'il est dans le Serrail de Constantinople, dans

„le

ben gehöret, und weil man diese Geheimnisse glaubt, ohne zu begreifen, ob man jemals die Art und Weise, wie sie wirklich beschaffen sind, vollständig werde erklären können.

So

„le Canade, dans le Iapon, & dans chaque ville du monde, „sous diverses conditions en chaque lieu. Dieu ne faisant „rien en vain créeroit-il plusieurs hommes, lors qu'un seul „lui peut suffir crée en divers endroits, & revêtu de di„verses qualitez selon les lieux? Cette doctrine nous fait „perdre les veritez qui nous trouvions dans les nombres; „car on ne sait plus ce que c'est que deux & trois; nous „ne savons ce que c'est qu'identité, que diversité. Si „nous jugeons, que Jean & Pierre sont deux hommes, ce „n'est qu'à cause que nous les voions en divers lieux, & „que l'un n'a pas tous les accidens de l'autre. Mais „par le dogme de l'Eucharistie ce fondement de distin„ction est tout à fait nul. Il n'y a peut être qu'une „seule créature dans l'Univers multipliée par la production „en divers lieux, & par la diversité des qualitez: nous „faisons de grandes regles d'Arithmetique, comme s'il „avoit beaucoup de choses distinctes. Chimeres que tout „cela. Non seulement nous ne savons plus s'il y a „deux corps; nous ignorons même s'il y a un corps & „un esprit: car si la matiere est penetrable il est clair, „que l'étendue n'est qu'un accident du corps, & ainsi le „corps selon son essence est une substance non étendue; „il peut donc recevoir tous les attributs, que l'on con„coit dans l'esprit, l'*entendement*, la *volonté*, les *passions* „les sensations: il n'y a donc plus de regle qui nous „fasse discerner si une substance est spirituelle de sa natu„re, ou si elle est corporelle. Il est evident, que les „modes d'une substance ne peuvent point subsister sans „la substance, qu'elles modifient; & neanmoins le My„stere de la Transsubstantiation nous a fait savoir, que „cela est faux. Cela confond toutes nos idées: il n'y a „plus de moien de definir la substance; car si l'accident „peut subsister sans aucun sujet, la substance à son tour „pourra subsister dépendemment d'une autre substance à „la manière des accidens: l'esprit pourra subsister à la „maniere des corps, comme dans l'Eucharistie la matiere „existe à la maniere les esprits; ceux ci pourront être „impenetrables, comme la matiere est la penétrable. Or, „si en passant des ténebres du paganisme à la lumiere de „l'Evan-

So glaubt man, zum Beispiel, das Geheimnis der Dreyeinigkeit, ob es gleich der menschliche Verstand nicht begreifen kann. Aber deshalb glaubt man doch, daß zwey von einem dritten nicht verschiedene Dinge auch untereinander nicht verschieden sind, ob gleich dieser Satz jenes Geheimnis umzustossen scheint. Man ist nemlich völlig überzeugt, daß man seinen Verstand nur bey Gegenständen gebrauchen dürfe, welche seiner Fähigkeit angemessen sind, daß man die Geheimnisse nicht so genau und mit unverwandtem Auge des Nachdenkens ansehn müsse, aus Furcht, von ihnen verblendet zu werden, nach der Erinnerung des heiligen Geistes; wer die Majestät Gottes erforschen will, den wird sein Glanz verblenden.

Wollte man aber, um gewissen Köpfen ein Genüge zu leisten, es für schicklich halten, daß ich die Uebereinstimmung der Meinung von der Materie mit dem, was der Glaube von der Transsubstantiation *) lehret, zeigte, so könn-

„l'Evangile, nous avons apris la fausseté de tant de no-
„tions évidentes, & de tant de definitions certaines, que
„sera-ce quand nous passerons des obscuritez de cette vie
„à la gloire du paradis? Profitons de la temérite avec la
„quelle ceux qui vivoient avant l'Evangile nous ont affir-
„mé comme veritables certaines doctrines évidentes, dont
„les Mysteres de notre Théologie nous ont révelé la faus-
„seté. — Ich will nur hier aufhören, da ich schon vielleicht zu viel abgeschrieben habe. Ich möchte diese ganze Passage nicht gern aus ihrem Zusammenhang reissen, weil sie zu wahr und richtig ist. Ich werde noch mehr Gelegenheit haben, hierüber meine Meinung zu äussern.

Anm. des Uebers.

*) Hiebey erinnere ich, daß man Dinge, die der Vernunft und aller Erfahrung widersprechen, unter das Joch des Glaubens bringt. Bey der Transsubstantiation behauptet man, das Brodt werde in Leib Christi, und der Wein in das Blut Christi verwandelt: wenn man doch bedächte, daß

könnte ich es vielleicht auf eine deutliche und vollständige Art thun, welche den Entscheidungen der Kirche, nicht im geringsten anstößig seyn würde. Ich glaube aber, daß mich die Absicht dieses Werkes gänzlich davon lossspricht.

Ueberdem ist es merkwürdig, daß die Väter von dem Geheimnis der Dreyeinigkeit beinahe immer als von einem unbegreiflichen reden; daß sie zur Erklärung desselben sich keinesweges der Philosophie bedienen — daß sie gröstentheils Vergleichungen wählen, welche eben nicht die gröste Genauigkeit verrathen, die geschickter sind, diesen Lehrsatz ins Licht

daß so wohl im verwandelten Brodt als Wein der Geschmack und Geruch noch vorhanden wären, welches accidentia, wie können diese ohne Subjekt seyn, und Christus ist es gewiß nicht — wie man auch zugesteht. Ich weiß wohl, daß man dargegen setzt, dieses wären *accidentia absoluta.* Allein was ist ein accidens? ist nicht sein Wesen, daß es nicht ohne ein anderes sondern in einem andern existiret? wie kann man behaupten, es giebt ein accidens ohne Subjekt, das ist ein accidens absolutum? Das würde ein accidens seyn, auch nicht, das erste, wie man annimmt, das letzte, daß man sagt, es ist ohne Subjekt, dadurch benimmt man ihm sein Wesen, folglich würde es ein accidens seyn auch nicht, dadurch entsteht ein Widerspruch — will man sagen Gottes Allmacht vermag viel, so wisse man, daß sie sich nur über das Mögliche nicht über das Unmögliche erstrecke, einer Sache ohne ihr Wesen das Daseyn zu geben ist unmöglich. Eben fällt mir ein daß ein gewisser Ordensgeistlicher, der nichts vom Wein vertragen konnte, (eine sehr seltene Erscheinung!) sich eine ganze Kanne Wein consecriret, um zu versuchen, ob er ihn betrunken mache. Kaum war er im Leibe, so zeigten sich bey dem guten Priester schon die Folgen, das Oberstübgen war ihm dadurch so eingenommen, daß er von sich nichts wuste, und andere so gut als ein Harlequin unterhielt. Was hat diese Wirkung vorgebracht? Wein ist ja nicht mehr da gewesen, denn nach den katholischen Grundsätzen kann auch der gottloseste Priester consecriren. Ich habe dieses nicht vom hören sagen, sondern als Augenzeuge niedergeschrieben.

Anm. des Uebers.

Licht zu setzen, als eine Erklärung davon zu geben, welche den Verstand befriedigte – daß folglich nur denjenigen eine Tradition nützlich sey – welche über dies Geheimnis nicht philosophiren, sondern ihre Vernunft dem Glauben unterwerfen, und sich in schwere, spitzfindige, und unnütze Fragen nicht einlassen.

Es wäre also sehr unrecht, von den Philosophen eine deutliche und leichte Erklärung der Art und Weise, wie der Körper Christi im Abendmal gegenwärtig sey, zu verlangen. Das hiesse von ihnen fodern, daß sie Neuerungen in der Theologie machen sollten. Wären nun die Philosophen unbehutsam genug, auf diese Frage zu antworten, so scheint es ihnen unvermeidlich zu seyn, daß sie entweder ihrer Philosophie, oder ihrer Theologie das Urtheil der Verdammung sprechen müßten. Wären ihre Erklärungen dunkel, so würde man die Grundsätze ihrer Philosophie mit Recht verachten; wäre aber ihre Antwort leicht und deutlich, so würde man sich für die Neuerungen ihrer Theologie mit Grunde fürchten, ob sie gleich dem Lehrsatze von der Transsubstantiation vollkommen angemessen wäre.

Da also die Neuheit *) in theologischen Sachen ein Kennzeichen des Irthums ist – da man Meinungen blos deh-

*) Der von dem Verfasser vermuthlich aus Politick hingeworfne Satz — die Neuheit in der Theologie ist ein Kennzeichen des Irthums — ist an sich falsch. Wenn der menschliche Verstand in der Untersuchung der Wahrheit nicht stufenweise gienge; wenn er in seinen Bemühungen nur bis zu einem gewissen Punkt, und darüber nicht weiter kommen könnte; wenn endlich die verflossene Jahrhunderte den Stillstand des Verstandes auf diesem Punkt erlebt hätten; so wäre freilich das Neue ein Kennzeichen des Irthums — wie in allen Wissenschaften; so auch in der Theologie. Ohne weiter von mir Beweis zu fordern, wird nun aber ein jeder denkender Kopf es wis

deshalb mit allem Recht verwirft, weil sie neu, und in der Tradition nicht gegründet sind; so darf man es auch ohne sehr dringende Gründe nicht unternehmen, von den Dingen, welche die Väter und die Concilia nicht genau erkläret haben, leichte und verständliche Erklärungen geben zu wollen: und es ist genug, den Lehrsatz von der Transsubstantiation zu glauben, ohne davon eine Erklärung geben zu können. Denn das hiesse nur neuen Saamen zu Streitigkeiten und Zänkereien ausstreuen, deren es doch schon mehr, als zu viel giebt; und die Feinde des Glaubens würden boshaft genug seyn, um ihre Gegner mit ihren eigenen Waffen zu bestreiten.

Es wissen, daß alle Erkenntnis stufenweise gehe — und, daß wenn der sterbliche Jahrtausende lebte, und Jahrtausende im Denken vorwärts gienge, er doch nicht das *non plus vltra* erreichen würde. Das Alte und das Neue sind also so wenig Kennzeichen des Wahren, als sie es vom Irthum sind. Ich weiß überdem nicht, ob die Theologie vom sechsten bis zum sechzehnden Jahrhundert, oder die Theologie nach der Reformation mehr das Gepräge der Wahrheit habe? Ferner; ob wir nicht in diesem achtzehnden Jahrhundert ohnstreitig in der Gottesgelahrtheit weiter gekommen sind, als unsre Vorfahren in dem Anfang bis zu Ende des siebenzehnden: mir scheint also der Satz das Neue ist ein Kennzeichen des Irthums am allerwenigsten auf die Theologie anwendbar.

Wer es so gern bey dem Alten überall läßt, dem kann man dieses Kennzeichen empfehlen — und sollte nicht die Zahl der Freunde des theologischen grauen Alterthums sehr groß seyn? Jedoch wird auch auf der andern Seite der unpartheyische Untersucher des Wahren, das Heer theologischer Neulinge unmöglich mit Gleichgültigkeit ansehn können, die, ohne daß sie die geringste Fähigkeit zum Untersuchen haben, mit unverschämter Dreustigkeit Meinungen in die Welt hineinschleudern, welche der leichtsinnige Nachbeter herzlich gern aufraffet, um auch neu zu seyn. Wenn die Wahrheit überhaupt Hochachtung verdient — so schätze man sie, sie sey alt, oder sie sey neu.

Anm. des Uebers.

Es sind auch keine Streitigkeiten unnützer, und gefährlicher, als die, so man über gewisse Erklärungen in der Theologie erhebt. Sie sind um so viel furchtbarer, da selbst Männer von bewährter Frömmigkeit oft das Recht zu haben sich einbilden, das Band der Liebe mit denen zu zerreissen, welche mit ihnen nicht gleicher Meinung *) sind. Davon hat man mir zu viel Erfahrungen gemacht. Die Ursache solcher Bemerkungen liegt auch eben nicht so sehr verborgen. Es ist also weit besser und sichrer, von Dingen, die man ohnedem mit keiner Evidenz kennet, und die andere nicht begreifen mögen, lieber gar nicht zu reden.

Nur müssen dergleichen unverständliche und ungewisse Erklärungen der Geheimnisse im Glauben, denen wir unsern Beifall zu geben keinesweges verbunden sind, nicht zu Regeln und Grundsätzen dienen, nach denen wir in der Philosophie, wo nur allein die Evidenz überreden soll, urtheilen wollten. Eben so wenig werden wir die klaren und deutlichen Begriffe der Ausdehnung, der Figur, und der lokalen Bewegung, mit den allgemeinen und dunklen Ideen eines Principiums, oder des Gegenstandes (suiet), der Ausdehnung, der Form, der Quiddität, der reellen Beschaffenheiten, und aller der Bewegungen der Ge-

*) Wir Menschen sind als Spiegel zu betrachten, diese stellen nach der Art ihrer Zubereitung den Gegenstand bald lang, bald breit, bald auf eine andere Art vor: eben also, nach dem unser Verstand in der Jugend ist bearbeitet und auspoliret worden, nach dem selbst die Beschaffenheit unsers Körpers ist, nach dem begreifen wir die Dinge, nach dem urtheilen wir. Hier finden wir bey uns in den mehresten Fällen die Quelle der Verschiedenheit der Meinungen. O würde man doch diese recht kennen! — Gewiß wir hätten eine neue Epoche nicht weit.

Anm. des Uebers.



10

Generation, Corruption, Alteration und noch mehrerer ihnen ähnlicher von der lokalen Bewegung aber sehr verschiedener Dinge vertäuschen dürfen. Reelle Ideen helfen zu einer gründlichen Wissenschaft. Die allgemeinen aber, und aus der Logick entlehnten geben eine trockene, superficielle, und zu weit ausgedehnte Wissenschaft. Nützlicher ist es dem zu folge, mit der nöthigen Aufmerksamkeit diese deutliche und besondre Begriffe von den Dingen in Erwägung zu ziehn, aus ihnen ihre Eigenschaften kennen zu lernen, und auf solche Art die Natur zu studiren, als sich in Chimären zu verlieren, die nur in dem Kopfe der Philosophen, und sonst nirgends existiren.

Die Wahrheit, daß die Seele geistig und unsterblich sey, ist der Religion und Moral *) wesentlich; daher

*) Es ist ausserordentlich schwer, zu bestimmen, welche Lehren der Religion wesentlich sind. Man hat theils so lange Zeit Theologie und Religion mit einander vermischt, und folglich die Lehrsätze jener auch zu wesentlichen Lehren dieser gemacht, und so ist bekannterwaassen eine ungeheure Menge von Glaubenslehren entstanden; theils hat man das Wort wesentlich in seiner eigentlichen Bedeutung zu brauchen vergessen; und so rechnet nun der eine Theologe diese, der andere jene Lehre unter die wesentlichen. Ich sollte denken, eine Lehre, ohne der die Religion nicht bestehn könnte, wäre allein eine wesentliche. Wer also die Bibel studirt hat, der wird am allersichersten die wesentlichen Lehren von den ausserwesentlichen unterscheiden können. Das Neue Testament breitet über die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele nicht nur das helleste Licht aus, sondern führet auch beständig auf jenes Leben, als dem Hauptentzweck unsrer Handlungen. Für Christen ist sie folglich auch in der Moral wesentlich. Daraus folgt indessen lange nicht, daß nicht rechtschafne Naturalisten auch moralisch leben können, wenn sie gleich dies Leben für das einzige halten.

Anm. des Uebers.

her auch das letzte *) Concilium in Latran den Philosophen das Gesetz auflegte, sie zu lehren, und die Gründe derer, welche sie bestreiten, zuwiderlegen. Setzt man nun voraus, das Wesen der Materie bestehe nicht in der Ausdehnung in die Länge, Breite und Dicke, sondern in etwas anders, was man aber nicht kenne; wie wollte man dann einen Freigeist widerlegen, der mit sinnlichen und wahrscheinlichen Gründen es vertheidigt, und zu beweisen gedenket, daß die Materie **), aus der das Gehirn zusammengesetzt sey, denke, urtheile, wolle, beschliesse, entscheide? Kann man es wohl erweisen, daß ein Ding, welches man gar nicht kennet, diese oder jene Eigenschaft nicht habe? und denjenigen seines Irthums überführen, der es weiß,



*) Averroes war der Stifter einer Sekte in Italien, welche ausser andern Meinungen, die Seele nach der Philosophie für sterblich, nach der christlichen Religion aber für unsterblich hielt. Leo X. in der lateranoensischen Kirchenversammlung verdammte in einer besondern Bulle diesen Unterschied, und gab das Gesetz, die Schwierigkeiten zu heben, welche die Theologie und Philosophie in einen Streit untereinander verwickelten.

Anm. des Uebers.

„Siehe meine Vertheidigung gegen die Anschuldigungen des „Herrn Louis de la Ville. Sie ist am Ende der Ab„handlung über die Natur und Gnade gedruckt. Man „kann auch die Unterhaltungen über die Metaphysick und Re„ligion nachsehn, die 13te von Nummer 10 bis ans Ende.

Anm. des Verf.

**) Wir haben, sagt Herr Locke in seinem Versuch, von der Materie und vom Denken Begriffe, aber, wir werden vielleicht niemals im Stande seyn, zu wissen, ob ein blos materialisches Wesen denke oder nicht. Und daher ist es eben so höchst nothwendig nicht, sich auf diese, oder die andere Seite zu schlagen, wie einige der gar zu grossen Eiferer die sich für oder wider das unmaterialische Wesen der Seele erklären, die Leute haben bereden wollen.

Anm. des Uebers.

daß, wenn das Gehirn verwundet ist, man entweder gar nicht, oder doch unrichtig denke?

Noch mehr; da die Väter, und besonders Augustin beständig behauptet haben, das Wesen der Materie bestehe in der Ausdehnung; kein Mensch werde es auch jemals deutlich begreifen, daß ein organisirter Körper, wie der Körper Jesu Christi war, in einen mathematischen Punkt könne gebracht werden. Ich sage in einen mathematischen, nicht in einen physischen Punkt: denn sehr deutlich läßt es sich begreifen, daß Gott in die Ausdehnung, eines Sandkornes, (denn diese Ausdehnung ist bis ins unendliche theilbar) tausend Millionen organisirter Körper zurückbringen könne, — glaubt man denn da noch, der Lehre von der Transsubstantiation gewogen, und im Stande seyn zu können, die Ketzer dadurch zum wahren Glauben zurückzuführen, daß man behauptet, der Körper Jesu Christi sey ohne alle Ausdehnung im Abendmal gegenwärtig? Wenn es also noch nicht ausgemacht ist, daß sich Augustin in seiner Behauptung irre, da er sagt, man nehme dem Körper die Ausdehnung, und man wird ihn vernichtigen: muß man alsdann nicht vielmehr befürchten, eben dadurch jenes Dogma der Kirche über den Haufen zustossen?

So wollen wir dann die Lehrsätze glauben, die die Kirche entschieden hat; denn sie ist untrüglich; über die Erklärungen hingegen, welche sie darüber giebt, wollen wir unseres Urtheils uns gerne enthalten.

---

Neun-

## Neuntes Hauptstück.

I. Die letzte allgemeine Ursache unsrer Irthümer. II. Die Begriffe von den Dingen sind nicht immer der Seele gegenwärtig, so bald wir es wünschen. III. Ein jeder endlicher Geist ist dem Irthum ausgesetzt — die Ursache, warum er es ist. IV. Man glaube nicht, daß ausser den Körpern und Geistern es keine erschafne Dinge mehr gebe, oder daß Gott ein solcher Geist sey, wie wir uns die Geister vorstellen.

### I. Die letzte allgemeine Ursache unsrer Irthümer *).

Bis dahin haben wir von den Irthümern geredet, denen man ihre gelegentlichen Ursachen in der Natur des reinen Verstandes, oder der Seele an und vor sich betrachtet – und in der Natur der Ideen, das ist, in der Art und Weise, wie die Seele die Gegenstände von aussen sich vorstellet, anweisen kann. Nur noch eine Ursache bleibt übrig, welche man die allgemeinste aller unsrer Irthümer nennen kann, weil sich nemlich kein einziger Irthum gedenken läßt, der von ihr nicht einigermassen abzuleiten wäre — und das ist diese – das Nichts hat keine Idee, die es vorstellet; folglich ist die Seele sehr geneigt zu glauben, daß Dinge, von der sie keine Idee hat, nun auch nicht existiren.

Die allgemeine Quelle unsrer Irthümer besteht ganz entschieden darinnen, daß unsere Urtheile mehr Ausdehnung haben, als unsre Vorstellungen. Denn, wenn wir einen Gegenstand betrachten, so beschauen wir ihn gemeiniglich



*) Der allgemeinste Grund der Irthümer ist gewiß unsere Endlichkeit.

Anm. des Uebers.

nur von einer Seite; wir begnügen uns nicht nur, über die Seite, die wir betrachtet haben, zu urtheilen, sondern wir unternehmen es, über den ganzen Gegenstand zu urtheilen. So müssen wir uns demnach ofte irren, weil ein Ding, wenn es auch auf der einen von uns betrachteten Seite wahr ist, doch gewönlichermassen auf der andern sich falsch befindet, und weil das, was wir für wahr halten, blos wahrscheinlich ist. Nun ist es gewiß, daß wir nicht so schlechterdings über Dinge urtheilen würden, wie wir doch thun, wenn wir nicht alle ihre Seiten betrachtet zu haben glaubten, oder, wenn wir nicht voraussetzten, daß sie alle derjenigen gleich wären, auf die wir unsere Untersuchung wandten. Die allgemeine Ursache unsrer Irthümer besteht also darinnen; daß, da wir von den andern Seiten unsres Gegenstandes, oder von ihrer Verschiedenheit von dem Gegenstand, keinen Begrif haben, der unsrem Geiste gegenwärtig ist – wir nun glauben, diese andre Seiten wären gar nicht da, oder, daß wir wenigstens voraussetzen, sie hätten eben keine besondere Verschiedenheit.

Diese Handlungsweise scheinet uns vernünftig genug zu seyn. Denn, da das Nichts dem Geiste keinen Begrif eindrückt; so glaubt man es wirklich nicht ohne alle Ursache, daß Dinge, die in der Seele keinen Begrif zurück lassen, zu der Zeit, da man sie untersuchet, dem Nichts gleichen. In dieser Meinung werden wir ausser dem noch durch die aus einer Art von Instinkt entstandenen Ueberzeugung bestärket, daß die Begriffe gleichsam Schulden wären, welche die Dinge in der Welt unsrer Natur abtragen, daß sie folglich der Seele einen so unbedingten Gehorsam leisten, daß sie sich ihr darstellen, so oft sie es wünscht.

## Die Begriffe von den Dingen sind der Seele nicht immer gegenwärtig, wenn sie es wünschet.

Wollten wir indessen auf den gegenwärtigen Zustand unsrer Natur nur einige Rücksicht nehmen, wir würden ganz gewiß nicht so leicht glauben, daß wir alle Begriffe von den Dingen erhielten, so bald wir es wünschten. Seit der Sünde ist der Mensch, so zu reden, nur Fleisch und Blut. Der geringste Eindruck seiner Sinne und Leidenschaften zerreisset die strengste Aufmerksamkeit der Seele; der Umlauf der Lebensgeister, und des Blutes ziehet ihn mit sich fort, und stößt ihn unaufhörlich auf sinnliche Gegenstände. Oft wagt er es vergeblich, diesem Strom, der ihn mit Gewalt dahin reißt, sich zu widersetzen; nur selten denket er darauf, ihm zuwiderstehn. Denn seiner Fluth zu folgen, gewährt zu viel Vergnügen — sich ihm zu widersetzen ermüdet zu empfindlich. Alsbald wird daher der Geist ohnmächtig und entkräftet, wenn er nur einige Mühe darauf gewandt hat, die Wahrheit zu suchen und in sie tiefer einzudringen. Mithin ist ganz falsch, daß in dem Zustand, in dem wir uns itzt befinden, die Begriffe der Dinge sogleich gegenwärtig wären, als wir es wünschen, und als wir ihnen nachspüren wollen. Nie müssen wir also daraus, daß wir keine Begriffe von Dingen haben, urtheilen, daß sie nun auch gar nicht da wären.

## III. Ein jeder endlicher Geist ist dem Irthum unterworfen.

Wenn wir aber auch dem Menschen, die uneingeschränkteste Herrschaft über seine Seele und über seine Begriffe einräumten, er würde vermöge seiner Natur doch

ganz nothwendig dem Irthum unterworfen bleiben. Der menschliche Geist ist eingeschränkt, und ein jeder eingeschränkter Geist ist seiner Natur nach dem Irthum ausgesetzt. Der Grund davon ist der: die unbeträchtlichsten, kleinsten Dinge haben untereinander unendliche Verhältnisse, diese zu begreifen, wird ein unendlicher Verstand erfordert. Da also ein eingeschränkter Geist bey aller der Mühe, die er sich giebt, diese Verhältnisse weder zusammenfassen, noch begreifen kann, so ist er folglich zu glauben sehr geneigt, daß die, welche er nicht gewahr wird, auch nicht existiren, besonders, wenn er, wie es sich oft zuträgt, seine Schwäche und Einschränkung vergißt. Diese Einschränkung also schließt bereits die Fähigkeit in sich, in Irthum zu gerathen.

Wollte indessen der Mensch, selbst in diesem Zustand der Schwäche und des Verderbens, in dem er einmal sich befindet, nur rechtmäßigen Gebrauch von seiner Freiheit machen, er würde sich niemals ganz irren. Darum ist auch das Tadeln gerecht, und die Strafe wohl verdient, die er ausstehet, wenn er in den Irthum fället; denn um ihn zu verhüten, ist es schon zureichend, lediglich über das, was man sieht, zu urtheilen, nie aber vollständige Urtheile fällen zu wollen; es müsten dann Gegenstände seyn, von denen man mit Zuversicht weiß, man habe sie nach allen ihren Seiten untersucht – und das kann der Mensch wissen. Allein – er liebt es mehr, sich unter dem Irthum zu demüthigen, als den Gesetzen der Wahrheit zu gehorchen – er will entscheiden, und scheuet doch Mühe, und Untersuchung. Man verwundre sich also gar nicht, wenn er in eine unendliche Anzahl von Irthümer geräth, und oft ganz ungewisse Urtheile fället.

IV. Man glaube nicht, daß es auſſer den Körpern und Geistern keine andre Geschöpfe gebe – oder daß Gott ein solcher Geist sey, wie wir uns die Geister vorstellen.

Die Menschen haben, zum Beispiel, keine andre Begriffe von einer Substanz, als die Begriffe einer Seele und eines Körpers, das ist, einer Substanz, welche denkt, und einer, welche ausgedehnt ist. Daher glauben sie den Schluß machen zu können: alles, was wirklich ist, sey entweder Körper oder Geist. Ich will nun freilich nicht behaupten, daß es eine Substanz gebe, die weder ein Körper noch ein Geist sey: denn es läßt sich nicht mit Gewißheit bestimmen, daß Dinge existiren, wenn man von ihnen keine Kenntnis hat; weil es scheint, Gott, der keines seiner Werke verbirgt, würde uns sonst auch davon einige Begriffe gegeben haben. Indessen kann man, meiner Meinung nach, was die Anzahl der verschiedenen Arten von Gott geschafner Wesen betrift, durch die Begriffe, die man von ihnen hat, nichts fest setzen: weil es doch an und vor sich möglich ist, daß Gott seine Gründe habe, sie uns zu verheelen, wenn es auch nur der eine wäre, daß dergleichen Wesen auf uns keine Beziehung hätten. Dann wäre es unnütz, sie zu kennen. So hat uns Gott keine so scharfe Augen gegeben, um die Zähne einer Reitlaus zu zählen; weil es auf die Erhaltung unsers Körpers keinen vortheilhaften Einfluß hätte, ein so durchdringendes Gesicht zu haben.

Ob nun aber gleich das Urtheil, daß alle Wesen Geister oder Körper sind, eine Uebereilung verriethe: so ist es doch auch auf der andern Seite ganz ungereimt, wenn sich die Philosophen zur Erklärung der Wirkungen in der Natur noch andrer Ideen bedienen, als derer, die vom

Denken, oder von der Ausdehnung abhängen; denn diese sind unter allen, die wir haben, die deutlichsten und speciellesten.

Nichts ist wohl abgeschmackter, als blos nach logischen Begriffen eine unendliche Anzahl von Wesen sich einzubilden – ihnen unendlich viele Eigenschaften einzuräumen – und so ganz unverständliche Dinge durch andre erklären zu wollen, die man nicht nur nicht versteht, sondern, die man nicht einmal begreifen kann. Das wäre eben so viel, als wenn zwey Blinde sich untereinander von Farben unterreden, allerley Behauptungen festsetzen, und zu dem Ende sich der Definitionen aus der Philosophie bedienen wollten, um aus ihnen mancherley Conklusionen zu ziehen. Wie diese Blinde über die Farben nur spashafte und lächerliche Raisonnements anstellen würden, welche sie bey dem Mangel deutlicher Ideen von ihnen lediglich auf die allgemeine und logische aufbauen könnten: so würde es auch den Urtheilen der Philosophen über die Wirkungen der Natur allemal an Gründlichkeit fehlen, so lange sie blos die allgemeinen und logischen Begriffe von Handlung (actus), von Macht (potentia), von Ding (ens), von einer Grundquelle (principium), von Ursach (causa), von Gestalt (forma), von der Beschaffenheit (qualitas), und andre diesen ähnliche wählen. Es ist schlechterdings nothwendig, daß sie sich ganz allein an den deutlichen Begriffen des Denkens und der Ausdehnung, oder an denen festhalten, die in jenen gegründet sind, oder die man doch aus ihnen herleiten kann. Ohne Anschauung der deutlichen Begriffe die Natur kennen zu wollen, wäre vergebliche Hofnung; und es ist besser, lieber gar nicht ihr nach zu spüren, als sich mit Chimären zu behelfen.

Nur hüte man sich vor der gewissen Behauptung, daß es nur allein Geister und Körper gebe, denkende und ausgedehnte Wesen. Man kann sich darinn irren. Denn, ob diese gleich zur Erklärung der Natur zureichend sind, und man dem zufolge, ohne Besorgnis eines Irthums den Schluß machen kann, daß die natürlichen Dinge, von denen wir einige Kenntnis haben, entweder in der Ausdehnung oder in dem Gedanken gegründet sind; so ist doch immer die Möglichkeit da, daß es noch andere gebe, von denen wir so wenig eine Idee haben, als wir ihre Wirkungen sehen.

Es bleibt also ein unbedachtsames und voreiliges Urtheil, es als eine ausgemachte Sache auszugeben, daß alle Substanzen entweder ein Körper, oder ein Geist seyn – eben so unüberlegt ist die Conclusion, blos durch das Licht der Vernunft behaupten zu wollen, daß Gott ein Geist sey. Da wir nach seinem Bild, und ihm ähnlich erschaffen sind, da die heilige Schrift an vielen Orten lehret, Gott sey ein Geist; so müssen wir es glauben, und ihn so nennen. Nur kann die Vernunft allein darüber keine Gewähre leisten. Sie sagt uns nichts, als folgendes: Gott ist ein unendlich vollkommnes Wesen, weit eher ein Geist als ein Körper – weil unsre Seele vollkommner ist, als unser Körper. Sie beweiset aber keinesweges, daß es nicht ausser unsern Seelen noch vollkommnere, und über sie weit mehr erhabenere Geister gebe, als es unsre Seelen über den Körper sind.

Also vorausgesetzt, daß es solche Wesen gebe, wie es denn aus dem Grund, daß Gott dergleichen habe schaffen können, unläugbar erhellet; so ist es auch gewiß entschieden, daß diese Gott ähnlicher seyn müssen, als uns. Aus

eben

eben dem Grunde erhellt, Gott müsse eher ihre Vollkommenheiten besitzen, als die unsrigen, die mit den ihrigen verglichen nur Unvollkommenheiten seyn würden. Daher wollen wir uns auch vor dem übereilten Schluß hüten, das Wort Geist, dessen wir uns bedienen, wenn wir anzeigen wollen, was Gott, und was wir sind, sey gleich bedeutend (univoque) und drücke, wo nicht völlig dieselben, doch ähnliche Dinge aus. Gott ist ein Geist – er denkt – er will: nur wollen wir ihn nicht als einen Menschen uns vorstellen. Er denkt und er will nicht so, wie wir denken – wie wir wollen – Gott ist über die erschafnen Geister weit erhabener, als diese es über die Körper sind – man muß also ihn nicht so wohl deshalb einen Geist nennen, um positiv damit zu entscheiden, was er sey – als vielmehr, um damit auszudrücken, er sey nicht Materie. Er ist ein unendlich vollkommnes Wesen – daran wird keiner zweifeln. Wie wir uns aber mit den Anthropomorphiten nicht einbilden dürfen, er habe eine menschliche Figur, ob sie gleich weit vollkommner seyn würde, als die unsrige, wenn wir ihn auch als körperlich gedächten; so müssen wir auch nicht glauben, daß der Geist Gottes menschliche Gedanken habe, oder dem unsrigen ähnlich sey, weil wir, ausser unserm Geist nichts, was vollkommner wäre als er, kennen. Das wollen wir vielmehr als glaubwürdig halten; daß, wie er alle Vollkommenheiten der Materie in sich enthält, ohne materiel zu seyn; (denn es bleibt doch gewiß, daß die Materie auf irgend eine Vollkommenheit in Gott Beziehung hat) auch alle Vollkommenheiten der geschafnen Geister sich in Gott befinden, ohne daß er auf die Art ein Geist sey, wie wir uns Geister gedenken; daß sein wahrer Name sey, **der da ist** – das heißt – ein Ding ohne Einschränkung – ein alles seyendes Ding – ein unendlich und allgemeines Ding –

---

Zehn-

## Zehntes Hauptstück.

### Beispiele von mancherley Irthümern in der Naturlehre, in die man blos deshalb geräth, weil man voraussetzt, daß Dinge, die doch ihrer Natur, ihren Beschaffenheiten, ihrer Ausdehnung, ihrer Dauer, und ihrer Proportion nach verschieden sind, in allen diesen Stücken sich gleich seyn sollen.

Im vorigen Hauptstück habe ich die Uebereilung der Menschen in dem Urtheil, daß die Dinge in der Welt, nur von einer doppelten Gattung, entweder Geister oder Körper wären, dargethan. In denen, die nun folgen, will ich zeigen, daß es nicht nur übereilt, sondern auch falsch, und eine Quelle unzählicher Irthümer sey, wenn sie die Verschiedenheit der Dinge in ihren Verhältnissen, und in der Art und Weise ihres Seyns deshalb nicht zugeben wollen, weil sie von ihnen keinen Begrif haben.

Der Geist des Menschen bekümmert sich blos um die Verhältnisse und die Beziehungen der Dinge. Zuerst um diejenigen, in welchen die Gegenstände, so er betrachtet mit ihm — und dann um die, in denen sie untereinander stehen. Denn sein Wohlsein und die Wahrheit ist der höchste Entzweck seiner Untersuchung. Um sein Glück zu finden, untersuchet er es theils durch Hülfe der Vernunft, theils durch den Geschmack oder ihr Empfindnis, sorgfältig, ob die Dinge einige Beziehung oder Uebereinstimmung mit ihm haben. Bey dem Forschen nach Wahrheit bekümmert er sich darum, ob die Gegenstände einiges Verhältnis der Gleichheit oder Aehnlichkeit untereinander

selbst haben – oder welches nun ganz genau die ihrer Ungleichheit gleiche Grösse sey. Nur darum kann etwas das Glück eines Geistes ausmachen, weil es sich für ihn passet, und ihm angemessen ist – und die Wahrheit wird lediglich durch das Verhältnis der Gleichheit, oder der Aehnlichkeit zur Wahrheit, die sich zwischen zwey oder mehrern Dingen findet: es sey nun zwischen zwey oder mehrern Gegenständen, als zwischen der Elle und der Leinwand, weil zwischen beiden eine Gleichheit statt findet: oder zwischen zwey und mehrern Ideen, als zwischen den zwey Begriffen Drey und Drey – und Sechs – denn drey und drey machen sechse, weil zwischen dem Begrif drey und drey, und dem Begrif Sechs die Gleichheit nicht kann geleugnet werden: oder endlich zwischen den Ideen und den Dingen selbst, wenn die Ideen das vorstellen, was die Dinge sind. Denn, wenn ich sage: es giebt eine Sonne, so ist mein Satz wahr; weil meine Idee von der Existenz und von der Sonne – die Existenz der Sonne nun wirklich vorstellen, und weil die Sonne, wirklich existiret. Folglich geht alles Nachdenken und alle Untersuchung, die der Geist über die Dinge anstellt, nur dahin; das Verhältnis derselben zu entdecken, weil man blos darum auf die Dinge sein Nachdenken richtet, damit man Wahrheit und die Güte entdecken möge.

Allein eine solche Aufmerksamkeit, wie ich im vorigen Hauptstück gezeigt habe, entkräftet den Geist aufs äusserste. Sehr bald ermüdet er sich, dem Eindruck der Sinne zu widerstehn, der ihn von seinem Objekt zurückziehet, und ihn zu andern hinleitet, welche ihm die Liebe zu seinem Körper angenehm machet. Er ist ausserordentlich eingeschränket – der Unterschied zwischen den Dingen, welche er untersuchet, ist unendlich; wenigstens gränzet er an das unendliche,

und

und folglich ist es ihm ganz unmöglich, sie zu unterscheiden. Der Geist setzt also eine eingebildete Aehnlichkeit voraus, wo er keine positive und reelle findet; weil die Ideen der Aehnlichkeit ihm gegenwärtiger, vertraulicher, und einfacher sind, als die andern. Zur Aehnlichkeit gehöret nur ein Verhältnis, und nur eine einzige Idee, um die Gleichheit von tausend Dingen, unter einander zu finden. Tausend verschiedene Begriffe müssen hingegen zu gleicher Zeit der Seele gegenwärtig seyn, wenn man ohne Besorgnis eines Irthums beurtheilen will, ob tausend Gegenstände untereinander verschieden sind.

Die Menschen bilden sich dem zufolge ein, daß Dinge von verschiedener Natur von einer und derselben Natur — und alle, so unter eine Gattung gehören, beynahe gar nicht von einander verschieden wären. Sie urtheilen, daß ungleiche Dinge gleich — unbeständige beständig — und ungeordnete, ausser aller Proportion stehende, wohl geordnet und in der besten Proportion seyen. Kurz sie glauben oft, daß Dinge, so in ihrer Natur, Beschaffenheit, Ausdehnung, Dauer und Proportion verschieden sind, sich durchgehends gleich wären. Doch, da dies unendlich viele Irthümer verursachet, so ist es der Mühe werth, es durch einige Exempel zu erläutern.

Seele und Leib, die Substanz, welche denket, und die, so ausgedehnt ist, machen zwey Gattungen ganz verschiedener und sich völlig entgegengesetzter Wesen aus. Was dem einen zukommt, kann dem andern nicht zukommen. Unterdessen richtet doch der grössere Theil von Menschen nur weniges Nachdenken auf die Idee, welche sie vom Gedanken haben, indem sie durch den Körper unaufhörlich gerühret werden, und so Seel und Leib für eine und dieselbe Sache ansehen; und erträu-

träumen zwischen ganz verschiedenen Dingen eine Aehnlichkeit. Daher halten sie auch die Seele für materiel, das ist, als etwas in dem ganzen Körper ausgedehntes, und gleich dem Körper gestaltet: daher haben sie der Seele Eigenschaften beigemessen, welche nur allein von einem Körper können behauptet werden.

Noch mehr. Da der Mensch das Vergnügen, den Schmerz, den Geruch, den Geschmack, und dergleichen Empfindungen mehr empfindet; da sein Körper ihm gegenwärtiger ist, als seine Seele, weil er den Körper sich eher in der Einbildung vorstellen kann, als die Seele: so hat er ihm auch das Vermögen der Empfindung, der Einbildung, selbst der Vorstellungskraft beigelegt, welches doch nur allein ein Eigenthum der Seele ist. Die folgenden Exempel werden mehr in die Sinne fallen.

Ganz ohnstreitig sind alle Körper in der Natur, selbst die, welche man Körper ein und derselben Art nennet, von einander unterschieden; das Gold ist nicht ganz dem Golde ähnlich – ein Wassertropfen ist von dem andern verschieden – und so geht es allen Körpern – wie den Gesichtsbildungen. Ein jedes Gesicht hat zwey Augen, eine Nase, einen Mund, u. s. w. es ist ein Gesicht, und zwar ein Menschengesicht: und doch kann man behaupten, daß nicht zwey Gesichter einander vollkommen gleich sind. Ein Goldstück besteht aus Theilen, welche einem andern sehr ähnlich sind, und ein Wassertropfen hat viel Aehnlichkeit mit einem andern – doch läßt es sich behaupten, daß zwey Wassertropfen, wenn sie auch aus einem Bach genommen wären, sich nicht vollkommen ähnlich sind. Die Philosophen nehmen indessen ohne weiteres Nachdenken zwischen Körper von einer und derselben Art wesentliche Aehnlich-

leiten an, oder doch solche, die in dem Untheilbaren bestehen – denn nach ihrer irrigen Meinung macht das Untheilbare das Wesen der Dinge aus.

Zu wenig Aufmerksamkeit auf Dinge, über die sie doch sonst grosse Werke verfertigen, ist an einem so groben Irthum Schuld. Eben, wie man in den Gesichtern keine vollständige Aehnlichkeit zugiebt, weil man sie in der Nähe betrachtet, und so vermöge der Fertigkeit, durch die man sie unterscheidet, auch die kleinsten Unähnlichkeiten auffallen: so würden die Philosophen, wenn sie die Natur aufmerksam betrachten wollten, Ursachen genug von den Verschiedenheiten, selbst in den Dingen antreffen, die uns dieselben Empfindungen verschaffen, die wir deshalb Dinge von einer und derselben Art nennen; sie würden nicht so leicht wesentliche Aehnlichkeiten finden. So gar Blinde würden sich vergehen, wenn sie unter den Gesichtern deshalb eine wesentliche in dem Untheilbaren bestehende Aehnlichkeit festsetzen wollten, weil der Unterschied unter denselben ihnen nicht in die Sinne fället. Noch weniger würde also dieser Grund für Philosophen eine Bestimmung seyn, bey Körpern einer und derselben Art dergleichen Aehnlichkeit anzunehmen.

Diese Neigung, Aehnlichkeiten der Dinge zu sehen, bringt uns ferner zu dem Wahn, daß es eine bestimmte Anzahl von Verschiedenheiten und Formen gebe, und daß diese keiner Stufen des mehrern und des wenigeren fähig seyen. Alle Körper sind unsrer Meinung nach durch Grade unterschieden – und eben diese Grade behalten unter sich eine gewisse Proportion. Mit einem Wort, wir urtheilen von materiellen Dingen, wie von den Zahlen.



A 1

Das kommt sicher daher. Da sich der Geist in den Verhältnissen der unausmeßbaren Dinge, zum Beispiel, in den unendlichen Verschiedenheiten unter den natürlichen Körpern verliert; so tröstet er sich durch die Einbildung einer Aehnlichkeit oder einer Proportion unter ihnen, weil er sich denn vielerley mit ausserordentlicher Leichtigkeit vorstellet. Wie ich bereits gesagt habe; um die Aehnlichkeit vieler Dinge zu beurtheilen, ist eine Idee hinlänglich: zur Kenntnis ihrer Verschiedenheit gehören mehrere. Wenn man, zum Beispiel, die Zahl der Engel weis, wenn für jeden Engel zehn Erzengel, für jeden Erzengel zehn Thronen bestimmt wären, und so diese Proportion von eins bis zehn, bis zur höchsten Classe der Intelligenzen (Intelligences), heraufstiege; so könnte die Seele, wenn es ihr beliebte, nicht nur die Anzahl der glücklichen Engel wissen, sondern auch bey strenger Aufmerksamkeit mit einem Blick beinahe alles übersehn, und beurtheilen, woraus viel Vergnügen entstehn würde. Das kann nun einige Leute dahin gebracht haben, von der Zahl der himmlischen Geister dergleichen Urtheile zu fällen, wie es verschiedene Philosophen machen, die zwischen den Elementen eine zehnfache Proportion der Schwere und der Leichtigkeit festgesetzt, und das Feuer zehnmal leichter als das Licht angenommen haben.

Findet sich nun der Geist in der Nothwendigkeit, unter den Körpern selbst, vermöge der verschiedenen Empfindungen, die er von ihnen hat, auch aus andern besonderen Ursachen einen Unterschied zuzulassen, so setzt er ihn so klein und so gering, als er nur immer kann. Daher überredet er sich gar leicht, das Wesen der Dinge bestehe in dem Untheilbaren, und seye den Zahlen ähnlich; denn in diesem Falle bedarf er nur eine Idee, um sich alle die Körper vorzustellen, die man Körper von einer und derselben Art nen-

net. Wenn man, zum Beispiel, in ein grosses Weinfaß ein Glas Wasser gösse, so soll, nach der Meinung der Philosophen, das Wesen des Weines immer dasselbe bleiben, und das Wasser in den Wein verwandelt werden. Sie machen dabey folgende Schlüsse. Zwischen drey und vier giebt es keine Zahl; denn die wahre Einheit ist untheilbar – folglich muß das Wasser in die Natur und das Wesen des Weines verwandelt werden, und der Wein seine Natur verlieren: wie alle Zahlen vier einander ähnlich sind; so ist auch bey allen Arten von Wasser das Wesen des Wassers einander ähnlich: wie die Zahl drey von der Zahl zwey wesentlich verschieden sey, und mit ihr nicht dieselben Eigenschaften haben könne; so wären auch zwey Körper von verschiedener Art wesentlich und zwar auf solche Art verschieden, daß sie niemals dieselben aus dem Wesen kommenden Eigenschaften haben könnten – und was dergleichen Urtheile mehr sind. Indessen würde man doch bey aufmerksamerer Betrachtung der wahren Ideen der Dinge bald entdecken, daß, da alle Körper ausgedehnt sind, ihre Natur und Wesen mit den Zahlen nichts ähnliches hat, daß es dem zufolge in dem Untheilbaren nicht bestehen könne.

Eine solche Identität, Aehnlichkeit, oder Proportion nimmt man aber nicht nur bey der Natur, bey der Zahl, und bey den wesentlichen Verschiedenheiten der Substanzen, sondern auch bey allem andern an, was man sich nur vorstellen kann. So urtheilet beinahe ein jeder, daß alle Fixsterne am Himmel, wie an einem Gewölbe, und in gleicher Distanz von der Erde befestigt wären.

Seit langer Zeit haben die Astronomen behauptet, daß die Planeten in genauen Kreisen ihren Lauf nähmen, und des-

halb eine grosse Zahl solcher Zirkel erfunden, um die Phänomene zu erklären, welche ihrer vorgefaßten Meinung widersprechen. Dahin die koncentrischen – die excentrischen, die Nebenzirkel – die Deferenten – die Equarten gehören.

In den letzteren Jahrhunderten haben freilich geschicktere Sternkundige diesen Irthum der Alten verbessert, und angenommen, daß die Planeten in ihrem Lauf gewisse Ellipsen beschrieben. Wenn sie nun aber doch verlangen, daß diese Ellipsen *) regulär seyn sollen – wie man es dann darum gern glaubt, weil die Seele da Regularität voraussetzt, wo sie keine Irregularität findet; so gerathen sie in einen Irthum, welcher der Verbesserung um so viel weniger fähig ist, da es allen Bemerkungen, die man über den Lauf der Planeten anzustellen im Stande ist, an der nöthigen Genauigkeit und Vollständigkeit fehlet, um daraus die Irregularität ihrer Bewegungen herleiten zu können. Nur allein die Naturlehre kann diesen Irthum verbessern, der doch lange nicht so auffält, als andre, die man bey Annahme des Systems von den vollkommnen Zirkeln begehet.

Was den Abstand und Bewegung der Planeten betrift, so hat man hierüber eine eigene Bemerkung gemacht. Da die Astronomen nemlich weder eine arithmetische, noch geometrische Proportion in ihnen finden konnten, und es den gemachten Anmerkungen widerspricht, so sind einige auf die Einbildung gefallen, daß sie in ihrer Entfernung und Bewegung doch eine Art von Proportion hielten, welche sie eine Harmonische genannt haben. Daher fängt ein Stern-

*) Die ellipsenförmige Bahn der Planeten ist in soweit nur irregulär, als etwa die wechselseitige Anziehung dieser Himmelskörper daran verhindert.

Anm. des Uebers.

Sternkundiger dieses Jahrhunderts in seinem neuen Almagestum den Abschnitt, der den Titel führt de systemate mundi harmonico mit folgenden Worten an: es wird keinen einzigen Sternkundigen geben, der in der Bewegung und in den Zwischenräumen der Planeten nicht eine gewisse Art von Harmonie zugeben sollte, zumal, wenn er die Ordnung betrachtet, welche sich am Himmel findet. Dieser Meinung ist nun gedachter Schriftsteller keinesweges zugethan, denn die hierüber angestellete Beobachtungen zeigten ihm das Ausschweifende in einer solchen eingebildeten Harmonie, welche indessen die Bewundrung alter und neuer Gelehrten nach sich gezogen hat, deren Meinungen der Vater Riccioli erzählt, und widerleget. So gar Pythagoras und seine Schüler sollen geglaubt haben, daß die Himmel durch ihre wohlgeordnete Bewegungen ein wunderbares Concert erregten, welches aber die Menschen, da sie desselben gewohnt wären, nicht mehr hörten – eben wie die an dem Nil zu nahe wohnende Egiptier sein Geräusch nicht hören. Diese sonderbare Meinung einer harmonischen Proportion zwischen der Entfernung und Bewegung der Planeten habe ich nur zum Beweis angeführt, daß unser Geist an den Proportionen sein Vergnügen finde, und sich oft welche einbilde, wo sie nicht sind.

Selbst in der Dauer der Dinge vertheidigt er die Einförmigkeit, und glaubt, so lange er nicht durch sinnliche Erfarungen zu einem andern Urtheil gleichsam gezwungen wird, daß sie weder der Verändrung, noch der Unbeständigkeit unterworfen sind.

Alles materielle, da es ausgedehnt ist, bleibt der Theilbarkeit, folglich der Zerstörung fähig – nur wenige

Aufmerksamkeit auf die Natur der Körper beweiset ihre Vergänglichkeit zur Gnüge; und doch halten sehr viele Philosophen den Himmel, ob er gleich materiel ist, für unvergänglich. Seine zu grosse Entfernung von uns, die daraus entstehende Unmöglichkeit, seine Veränderungen zu entdecken, und der seltene Fall, daß sie so groß sind, um von uns hiernieden bemerkt werden zu können, hat ihnen Beweis gnug geschienen, daß er nicht vergehen könne. In dieser ihrer Meinung hat sie das Vorurtheil befestiget, daß sie die Vergänglichkeit der sublunarischen Körper aus ihren Eigenschaften erklären, welche jenen gerade entgegen stehen – da sie nemlich noch nie gen Himmel gestiegen sind, um zu erforschen, was daselbst vorgehe – so haben sie auch keine Erfarung; ob man diesen Widerspruch der Beschaffenheiten an demselben antreffe – sie schliessen also, daß er nicht Statt finde. Und darauf bauen sie ein anderes Urtheil, daß der Himmel blos deshalb der Vergänglichkeit nicht unterworfen wäre; weil sich das, was alle Körper auf der Erde verzehrt, ihrem Bedünken nach, nicht in der Höhe findet.

Solch Raisonnement ist ganz bodenlos, denn es läßt sich nicht begreifen, weshalb nicht eine andere Ursache, als dieser erträumte Widerspruch eingebildeter Beschaffenheiten an der Vergänglichkeit Schuld seyn könne; noch weniger wird man es verstehen, warum sie es so zuversichtlich behaupten, am Himmel werde weder Wärme noch Kälte, weder Trockenheit, noch Feuchtigkeit angetroffen, die Sonne seye nicht warm, und Saturn seye nicht kalt.

Noch eher könnte man mit einiger Wahrscheinlichkeit behaupten, daß sehr harte Steine, Glas und andre Körper von dergleichen Natur sich nicht verzehren, weil man gewahr

wahr wird, daß sie lange in demselben Zustand bleiben, und man nahe genug ist, um ihre Veränderungen zu beobachten. In der grossen Entfernung aber, in welcher wir von dem Himmel leben, aus dem Grunde auf ihre Unvergänglichkeit schliessen zu wollen, weil man die gegenseitigen Beschaffenheiten, oder ihre Veränderung nicht gewahr wird – das wäre wider alle Vernunft. Demohngeachtet behauptet man nicht nur, daß sie sich nicht verzehren: man will schlechterdings, daß sie unveränderlich sind, und nicht vergehen können – ja es fehlt sehr wenig daran, daß nicht einige Peripateticker alle himmlische Körper für eben so viel Gottheiten gehalten hätten, so wie es Aristoteles ihr Lehrer ehemals glaubte.

Nicht in der Unvergänglichkeit seiner Theile, sondern in der Verschiedenheit bestehet die Schönheit des Ganzen; ohne der Abwechselung von Dingen, die man in demselben bemerket, würde dies grosse Werk der Welt nicht so viel Bewunderung verdienen. Eine unendlich ausgedehnte Materie, die ohne Bewegung, und folglich ohne Form wäre, und nicht vergehen könnte, wäre zwar immer ein Beweis von der unendlichen Macht ihres Urhebers; von seiner Weisheit würde sie aber niemals eine Idee geben können. Daher sind alle körperliche Dinge vergänglich, und keinen Körper kann es geben, der nicht durch irgend eine Veränderung mit der Zeit abgenutzt und zerstöret würde. So gar Steine und Glas *) dienen vielleicht einigen Insekten zur Nahrung – und lassen sich diese harte und trockne Körper nach und nach abnutzen. Luft und Sonne, der sie ausgesetzt sind, verändern einige ihrer Theile, und nach



*) Gelehrtes Journal von 9 Aug. 1666. Anm. d. Verf.

den hierüber angestellten Erfarungen ernähren sich so gar Würmer davon.

Es findet sich zwischen diesen sehr harten, trocknen, und andern Körpern kein andrer Unterschied, als der, daß sie aus sehr groben und soliden Theilen zusammengesetzt – und folglich weit weniger fähig sind, durch die Bewegung andrer auf sie losstossender Körper in Lauf gesetzet, und von einander losgerissen zu werden. Aus dieser Ursache sieht man sie für unvergänglich an – und doch sind sie es keinesweges ihrer Natur nach: wie es Ueberlegung, Erfarung und Zeit zur Gnüge bestätigen.

Die Himmel, und insbesondre die Sonne sind aus der flüßigsten und subtilesten Materie zusammengesetzt; und sie ist so wenig ohne Wärme und unvergänglich, wie die Schüler des Aristoteles behaupten, daß sie im Gegentheil unter allen Körpern' der wärmste und am mehresten der Veränderung unterworfen ist. Sie ist es, der die anderen erwärmet, in Wirkung setzet, und alles verändert – denn sie bringt durch ihre Kraft – und die ist nichts anders als ihre Wärme, oder die Bewegungen ihrer Theile – alles das Neue in den Veränderungen der Jahreszeiten hervor. Bereits aus vernünftigen Gründen kann man das alles demonstriren – sollte man aber sich auch gegen die Vernunft setzen können, so kann man es doch gegen die Erfarung nicht. Denn, da man durch das Seherohr und die Vergrösserungsgläser Flecken in der Sonne entdeckt hat, die so gros sind als die ganze Erde, welche in kurzer Zeit entstanden und wieder vergiengen: so wird man es nun auch nicht läugnen können, daß sie der Veränderung weit mehr unterworfen sey, als die Erde, welche wir bewohnen.

So befinden sich denn alle Körper in einer beständigen Bewegung und Veränderung – insbesondre die flüßigsten, als das Feuer; die Luft und das Wasser; nicht weniger die Theile der lebendigen Körper, als das Fleisch, und selbst die Knochen, und endlich die härtesten. – So ist es also ein Irthum des Geistes, eine Art von Unveränderlichkeit in den Dingen blos deshalb anzunehmen, weil man an ihnen weder Veränderung noch Zerstörung gewahr wird – da es noch lange keinen Beweis abgiebt, daß ein Ding sich beständig ähnlich sey, weil man in demselben keinen Unterschied bemerket – eben so wenig, als man daraus, daß man von gewissen Dingen keine Kenntnis, und keine Idee hat, schliessen kann, daß sie nicht existiren.

## Eilftes Hauptstück.

## Beispiele einiger Irthümer in der Moral, die aus eben dieser Quelle entspringen.

Eben diese Leichtigkeit des Geistes, sich Aehnlichkeiten zu bilden und sie vorauszusetzen, wo er die Verschiedenheit nicht sichtbar erblickt, versenket den grösten Theil der Menschen in die gefährlichsten Irthümer in der Moral. Hier sind einige Beispiele davon.

Ein Franzose kommt mit einem Engländer oder einem Italiäner zusammen, dieser Fremde hat seine eigene besondre Laune – er hat einen feinen, zärtlich gebildeten Geist – oder er ist wild, und zum Umgang nicht gemacht. So gleich wird der Franzose urtheilen, daß alle Engländer, oder alle Italiäner denselben Charakter mit dem haben, in dessen Gesellschaft er gewesen ist. Er wird alle, die zu derselben

Nation gehören, loben, oder verachten; und, wenn ihm einer von ihnen wiederum aufstößt, – alsbald voreilig genug urtheilen, er sey dem ähnlich, den er schon gesehen hat, und so zu einer gewissen geheimen Zuneigung, oder zu einem unüberwindlichen Abscheu gegen ihn sich bald hinstimmen lassen. Kurz er wird aus dieser gehabten Erfarung auf die ganze Nation schliessen. Er hat einen oder mehrere gesehn, welche diese oder jene Gemüthsbeschaffenheit hatten – er weis nicht, ob andre, die er nicht kennt, einen andern Charakter haben. Folglich schließt er, daß die ganze Nation sich ähnlich sey.

Ein Mönch aus irgend einem Orden verfällt in einen Fehler. Das ist für die meisten, die ihn kennen, Grund genug, alle Glieder dieses Ordens gradezu zu verdammen. Sie haben alle ein Kleid und einen Namen, und sind sich also hierinnen gleich. – Vollkommene Ueberzeugung für den allgemeinen Haufen, daß alle Mönche eben diesen Fehler begehen. Er muß auch so denken, weil er unbekannt mit ihrem Herzen, nicht entscheiden kann, ob, und worinn nun die einzelnen Religiösen von einander verschieden sind.

Der Verläumder, der auf Mittel denkt, den guten Namen dessen, der die Geissel seiner Zunge fühlen soll, zu Schande zu machen – bedient sich gewöhnlicherweise eben dieser Art zu schliessen – und – die Erfarung lehrt es – es glückt ihm damit ausserordentlich. Für die Fassung des gemeinen Mannes ist sie auch sehr bequem – denn es ist nicht schwer, in einer jeden Gesellschaft, so viel heilige rechtschafne Mitglieder sie auch hätte, Menschen von schlechter Denkungsart und üblen Sitten zu finden. Unter der Zahl der Apostel, deren Anführer und Haupt Jesus Christus war, befand sich auch ein Dieb, ein Verrä-

ther, ein Heuchler – mit einem Wort, es war ein Judas unter ihnen.

Sehr unbillig würden also die Juden gewesen seyn, wenn sie die heiligste Gesellschaft, die jemals auf Erden gewandelt, blos eines geitzigen und ausgearteten Judas wegen übel beurtheilet oder deshalb ihnen allen in ihrem Herzen das Verdammungsurtheil gesprochen hätten, weil sie es zugaben, daß ein Bösewicht in ihrer Mitte lebte, und Christus, dem doch eine so schwarze Seele bekannt war, ihn nicht bestrafte.

Eine ganze Gesellschaft eines Irthums zu beschuldigen, weil einige ihrer Glieder darinn gerathen sind, weil die Vorsteher ihn verkennen, oder wohl gar vertheidigen – wäre wider alle Ueberzeugung, insbesondre aber gegen alle Liebe. Vertheidigen alle die einzelnen Mitglieder diesen Irthum, oder diesen Fehler ihres Bruders, so kann man freilich die ganze Gesellschaft für schuldig halten. Doch ein solcher Fall ist beinahe niemals – denn es scheint moralisch unmöglich, daß alle Brüder eines Ordens eine und dieselbe Meinung haben sollten.

Niemals sollten die Menschen dergleichen Urtheile vom besondern aufs allgemeine machen – aber sie haben sich einmal nicht daran gewöhnt, nur allein von dem zu urtheilen, was sie sehen. Sie sehen alles übertrieben. Ein Mönch irgend eines Ordens ist ein berühmter – ein reicher Mann: Folglich ist der ganze Orden voll von grossen und reichen Männern. Eben so, ein Geistlicher eines Ordens hat eine schlechte Denkungsart – folglich ist der ganze Orden ausgeartet, und denket schlecht. Doch die letzteren Urtheile sind gefährlicher als die ersteren: weil man von dem Nächsten

sten beständig sollte vortheilhaft denken, und weil bey der einmal eingerissenen Bosheit den Menschen die üble und den guten Namen anderer beleidigende Urtheile weit mehr gefallen, und sich der Seele weit tiefer eindrücken, als das Vortheilhafte, so man von ihnen redet und urtheilet.

Wenn irgend jemand, der seinen Leidenschaften zu folgen gewohnt ist, fest auf seiner Meinung bleibt, und in der Aufwallung seiner Leidenschaften das Recht auf seiner Seite zu haben sich einbildet – so hält man ihn mit allem Recht für einen hartnäckigen Kopf – ja er sieht es selbst so gleich ein, so bald seine Leidenschaft zum Stillstand und zur Ruhe gebracht ist. Wenn ein frommer Mensch, der von dem, was er sagt, ganz durchdrungen ist, der die Wahrheit der Religion und die Eitelkeit der Welt erkannt hat, unter der Leitung dieser seiner erlangten Kenntnisse und Erfarungen es unternimmt, sich den Ausschweifungen andrer zu widersetzen, und im heiligen Eifer sie zu bestrafen; alsbald hält ihn die Welt für einen eigensinnigen – und so machet sie den Schluß, daß alle fromme eigensinnige sind. Man geht noch weiter. Der rechtschafne Mann ist in ihrem Urtheil weit hartnäckiger als der ausschweifende, und der Bösewicht. Der letztere vertheidigt seine Meinung nur nach den verschiedenen Bewegungen, in die sein Blut und Leidenschaften gerathen – lange kann er ihnen nicht treu bleiben, er verläßt sie bald wieder. Personen von bewährter Frömmigkeit hingegen sind in ihren Grundsätzen standhaft – weil sie solche auf einen unbeweglichen Grund aufbauen, der nicht von einem so unbeständigen Dinge, als der Umlauf des Bluts und der Lebenssäfte ist, abhänget.

Folglich liegt der Grund, warum der grosse Haufe fromme Leute für eben so hartnäckig hält, als den lasterhaf-

haften, lediglich darinn: daß jene für Wahrheit und Tugend, diese im Gegentheil für das Laster und die Lügen eingenommen sind. Beide führen beinahe dieselbe Sprache, ihre Meinung zu vertheidigen, hierinn sind sie sich ähnlich – im Grunde aber doch sehr verschieden. Grund genug, daß die Welt, welche die Verschiedenheit der Gründe niemals penetriret, nun geradezu sie durchgängig für gleich hält, weil sie es in dem äusserlichen sind, wovon ein jeder urtheilen kann.

Der andächtige ist folglich keinesweges hartnäckig – er ist nur standhaft in seinen Meinungen, so wie er es auch seyn muß – der lasterhafte und ausschweifende ist es beständig, wenn er auch nur auf eine Stunde lang seiner Meinung treu bleibt. Nur dann ist man hartnäckig, wenn man eine falsche Meinung vertheidiget – gesetzt man vertheidigte sie nur eine sehr kurze Zeit.

Eben der Fall findet sich bey manchen Philosophen, wenn sie von gewissen chimärischen Sätzen zurückkommen, welche sie eine Zeit lang vertheidigt haben. Sie verlangen, daß andere, welche die Wahrheit vertheidigen, deren Gewisheit ihnen ganz evident ist – ihr, als wäre sie nur eine angenommene Meinung, den Abschied geben – so wie sie die Vorurtheile abgeleget haben, auf welchen sie ehedem fest genug bestanden. Da es nun nicht so leicht ist, auf Kosten der Wahrheit für sie Hochachtung zu haben, da vielmehr die natürliche Liebe zur Wahrheit, mit einer warmen oft enthusiastischen Vertheidigung vergesellschaftet ist; so halten sie den für eigensinnig, der ihr das Wort redet.

Dergleichen Leute haben Unrecht, wenn sie mit einer hartnäckigen Stirne ihre Meinung vertheidigen – jene aber

haben das Recht zur Seite, wenn sie entschlossen genug sind, mit unerschüttertem Muth Sachwalter der Wahrheit zu seyn. Das äusserliche ist bey beiden gleich – aber ihre Grundsätze sind unendlich verschieden – und eben diese Verschiedenheit in den Grundsätzen verursacht es, daß diese den Namen der standhaften, und jene den Namen der hartnäckigen verdienen.

## Conclusion der drey ersteren Bücher.

Gleich vom Anfang dieses Werkes an habe ich in der Seele, als einem ganz einfachen und untheilbaren Dinge zwey Theile unterschieden – der eine ist ganz leidend, der andre leidend und handelnd zu gleich. Der erste ist der Geist, oder der Verstand; der zweite ist der Wille. Dem Verstande schrieb ich drey besondre Vermögen zu, weil er von dem Urheber der Natur seine Modifikationen und Ideen auf eine dreifache Weise erhält. Das eine Vermögen nannte ich die Sinne, wenn er von Gott Begriffe mit Empfindung vermischt, das ist sinnliche Ideen erhält; wenn äussere Gegenstände ihm gegenwärtig sind, und in den Organen seiner Sinne gewisse Bewegungen hervorbringen. Ich nannte es Einbildungskraft und Gedächtnis, wenn der Geist von Gott Begriffe erhält, die mit Bildern vermischt sind. Diese Bilder sind eine Art schwacher und ohnmächtiger Empfindungen, zu denen er durch gewisse Züge kommt, welche sich vermittelst des Laufes der Lebensgeister im Gehirn erzeugen, oder von neuem wieder entstehen. Endlich nannte ich es den reinen Geist, oder den reinen Verstand, wenn der Geist ohne die geringste Mischung von Empfindungen und Bildern ganz reine Ideen der Wahrheit erhält; nicht durch seine Verbindung mit dem Körper, sondern durch die Vereinigung mit dem Wort, oder der

Weis-

Weisheit Gottes; nicht, weil er in der materiellen und sinnlichen – sondern weil er in der unmateriellen und Geisterwelt lebt; nicht unveränderliche Dinge kennen zu lernen, dadurch das Leben seines Körpers erhalten wird – sondern um in die unveränderliche Wahrheiten einzudringen, die das Leben des Geistes in uns erhalten.

In dem ersteren und zweiten Buch zeigte ich, daß die Sinne und die Einbildungskraft uns zur Kenntnis der mancherley Verhältnisse ungemein nützlich wären, in denen die äusseren Körper mit dem unsrigen stehn: daß alle Ideen, so der Geist durch den Körper erhält, nun auch für den Körper sind; daß es ganz unmöglich sey, durch die Begriffe der Sinne und der Einbildungskraft irgend eine Wahrheit mit Evidenz zu entdecken; daß diese Ideen blos dazu dienen, uns an unserm Körper, und durch den Körper an alle sinnliche Dinge anzuheften – daß wir uns daher auf sie nicht verlassen dürfen, wenn wir den Irthum zu vermeiden wünschen. Daraus schloß ich, daß es moralisch unmöglich sey, vermittelst der reinen Ideen des Verstandes die Verhältnisse zu kennen, in denen die Körper mit dem unsrigen stehen – daß man aus diesen Ideen nie schliessen könne, ob ein Apfel und ein Stein eßbar wären und gut schmecke, daß man es kosten müsse – daß es folglich, so lange wir nur noch den Geist zur dunklen Kenntnis der Verhältnisse fremder Körper mit dem unsrigen anwenden können, immer der sicherste Weg bleibe, wenn wir uns unsrer Sinne bedienen. Ich will noch ein Beispiel hierüber geben. Denn kann man wohl so wesentliche und so nothwendige Wahrheiten der Seele genug einschärfen?

Gesetzt, ich wollte untersuchen, was mir mehr Nutzen bringe, reich oder gerecht zu seyn. Oefne ich die Augen

gen

gen meines Körpers – die Gerechtigkeit scheint dann eine Chimäre – nirgends sehe ich an ihr Reitz. Ich erblicke den Gerechten elend, verlassen, verfolgt, ohne Vertheidigung und Trost – denn der sie tröstet, und ihre Sache vertheidiget – ist unsichtbar. Mit einem Worte, ich werde nicht gewahr, wozu die Tugend und die Gerechtigkeit nutzen könne. Hingegen; wenn ich den Reichthum mit offnen Augen betrachte, alsbald erblicke ich seinen Glanz – und er verblendet mich. Die Macht, die Grösse, das Vergnügen, und alle sinnliche Güter sind seine Gefährten – ich kann also nicht daran zweifeln, daß man reich seyn müsse, um glücklich zu seyn. Ferner bediene ich mich meiner Ohren – ich höre, daß alle Menschen den Reichthum hoch schätzen – daß man beständig von den Mitteln sich unterredet, dazu zu gelangen – daß man unaufhörlich seinen Besitzer lobt und ehret. Dieser Sinn und alle andre rufen mir also zu; man muß reich seyn, wenn man glücklich werden will. Schliesse ich meine Augen und Ohren zu, frage ich meine Einbildungskraft um Rath – so gleich wird sie das mir wieder vorstellen, was meine Augen zum Vortheil des Reichthums gesehen und gelesen – was meine Ohren zu seiner Empfehlung gehöret haben. Sie wird mir alles das noch auf eine andre Art vorstellen, als es die Sinne thaten. Denn die Einbildungskraft vermehrt beständig die Begriffe der Dinge, die auf unsern Körper einige Beziehung haben, und die man liebt. Lasse ich ihr ihren Willen – schleunig wird sie mich in ein kostbares Schloß führen, welches den Pallästen gleichet, wovon die Dichter und Romanenschreiber so prachtvolle Schilderungen liefern – da werde ich Schönheiten erblicken, die ich nicht beschreiben kann, die mich aber zur Gnüge überzeugen, der Gott des Reichthums, der in demselben wohnet, sey allein im Stande, mich glücklich zu machen. So viel vermag

mein Körper mich zu überreden – denn er redet nur zu seinem Besten, und eben deshalb ist es nöthig, daß sich die Einbildungskraft in der Grösse, und dem Glanz des Reichthums verliere.

Ueberlege ich auf der andern Seite, daß der Körper unter dem Geist unendlich erniedrigt stehe – daß er weder über ihn herrschen – noch ihn in der Wahrheit unterrichten – noch Licht und Klarheit in ihm hervorbringen könne; gehe ich also in mich selbst zurück, frage ich mich – oder besser (da ich weder mein Herr bin, noch mir selbst Erleuchtung verschaffen kann) nähere ich mich zu Gott, frage ich ihn bey einem gänzlichen Stillschweigen meiner Sinne und Einbildungskraft: ob ich der Tugend den Reichthum, oder dem Reichthum die Tugend vorziehn solle? – ich werde sogleich eine deutliche und verständliche Antwort hören, was ich thun soll: die ewige Antwort, die zu allen Zeiten gegeben ist, und bis in Ewigkeit mir wird gegeben werden – eine Antwort die ich nicht zu erklären brauche, weil sie ein jeder versteht, der dies lieset, und der es nicht lieset – eine Antwort, die weder griechisch, noch lateinisch, noch französisch, noch deutsch abgefaßt ist, die alle Nationen des Erdbodens verstehen – eine Antwort, endlich, die den Gerechten in seiner Armuth tröstet, den Sünder hingegen mitten in seinen Reichthümern trostlos lässet. Diese Antwort werde ich hören, und von ihrer Wahrheit überzeugt seyn. Die Träumereyen der Einbildungskraft werde ich verlachen – über die Blendwerke der Sinne werde ich spotten. Der innre Mensch in mir wird sich über den irdischen und thierischen lustig machen, den ich mit mir herum trage. Der neue Mensch wird wachsen, und der Alte seiner Zerstörung sich nähern, wofern ich nur immer der Stimme desjenigen gehorche, der in der

entlegensten Tiefe meiner Vernunft so verständlich zu mir redet – der sich so gar zum sinnlichen herabgelassen hat, um meiner Schwachheit und Ohnmacht aufzuhelfen; und, um mir durch das, was mich sonsten tödtete, das Leben wieder zu schenken, noch stärker – noch lebhafter und noch vertraulicher, durch die Predigt seines Evangelii mit mir redet. Ich mag ihn in metaphysischen, natürlichen, und in allen Untersuchungen der reinen Philosophie so wohl, als in Dingen um Rath fragen, welche die wohlgeordnete Einrichtung meiner Sitten betreffen – beständig werde ich an ihm einen getreuen Lehrer finden, der mich nie hintergehen wird. Ich werde nicht nur ein Christ, sondern auch ein Philosoph seyn. Ich werde richtig denken, und das Gute lieben – kurz ich werde den Weg wandeln, der gerade zu der Vollkommenheit führet, zu der ich durch die Natur und Gnade gelangen kann.

Aus dem allen, was ich nun gesagt habe, folget der natürliche Schluß. Um von unsern Seelenkräften, von den Sinnen, der Einbildungskraft – und dem Verstande den besten Gebrauch zu machen, welcher möglich ist, wende man dieselben blos dazu an, wozu sie eigentlich gegeben sind. Man unterscheide Empfindungen und Einbildungen sorgfältig von den reinen Begriffen, man urtheile vermittelst der Empfindungen und Einbildung von dem Verhältnisse der äusseren Körper mit dem unsrigen – aber man gebrauche sie ja nicht, Wahrheiten zu entdecken, die sie beständig verdunkeln – hierzu wende man die reinen Begriffe des Verstandes an, ohne sie dann zu gebrauchen, wenn man von den Verhältnissen der äusseren Körper mit dem unsrigen urtheilen will – denn sie haben doch nicht Ausdehnung genug, um sie vollkommen darzustellen.

Es ist unmöglich, daß die Menschen alle Figuren, und alle Bewegungen der kleinsten Theile ihres Körpers, ihres Blutes, und die Theile einer Frucht zu einer gewissen Zeit ihrer Krankheit so genau kennen sollten, daß sie hinlänglich bestimmen könnten, ob zwischen dieser Frucht und ihrem Körper ein Zusammenhang sey, und ob sie wieder gesund würden, wenn sie diese Frucht äßen. Die Sinne allein tragen folglich zur Erhaltung unsrer Gesundheit weit mehr bey, als die Vorschriften der Experimentalmedicin – so wie diese nun nützlicher ist als die theoretische Arzneywissenschaft. Jedoch ist sie an und vor sich der Erfarung und den Sinnen vorzuziehn – weil man alles mit einander verbinden muß.

Wir können also überall unsre Vernunft gebrauchen. Das ist einmal ihr Vorrecht über die Sinne und der Einbildungskraft, die auf sinnliche Dinge allein eingeschränkt bleiben. Nur daß man sie mit der gehörigen Einschränkung gebrauche. Freilich ist sie der edelste Theil unseres Wesens – aber doch irret man sich oft, wenn man ihr zu viel Willen läßt; weil sie nicht lange wirksam seyn kann, ohne sich zu ermüden – weil sie gern urtheilen will, und doch nicht die vollständige Kenntnisse hat, um gut zu urtheilen.

Von

# der Untersuchung der Wahrheit.

## Viertes Buch.

## Von den Neigungen

oder

## von den natürlichen Bewegungen des Geistes.

### Erstes Hauptstück.

I. Die Geister müssen Neigungen haben, wie denen Körpern Bewegungen zukommen *). II. Gott giebt den Geistern keine andere Bewegungen, als die zu ihm hingerichtet sind. III. Die Geister neigen sich zu besondern Gütern nur allein, vermittelst der Bewegung, die sie zum Guten im allgemeinen genommen haben. IV. Der Ursprung der vornehmsten natürlichsten Neigungen, in die sich das vierte Buch abtheilen wird.

Ich würde um die Ursachen der Irthümer bey den Menschen zu entdecken gar nicht nöthig haben, von den natürlichen Neigungen zu reden, wie ich es in dem vierten

*) Man darf sich hier nicht vorstellen, als kämen die Neigungen den Geistern so zu, wie den Körpern die Bewegung, jene folgen aus dem innern, diese wird von aussen bestimmt. Malebranche konnte so sagen, weil er bey allen Wirkungen auf Gott als den Urheber siehet.

Anm. des Uebers.

ten Buche thun will, oder von den Leidenschaften, wie ich im fünften Buche mich damit zu beschäftigen gedenke; wenn nicht in Wahrnehmung und Vorstellung der Gegenstände der Verstand von dem Willen *) abhienge. Da aber jener von diesem seine Richtung **) erhält, ja von diesem bestimmt, und zu gewissen Gegenständen mehr als zu andern hingeführt wird, so ist es von der äussersten Wichtigkeit, die Neigungen des Geistes wohl zu kennen, um mit desto tieferer Einsicht in die Ursachen der Irthümer einzudringen, denen wir unterworfen sind.

## I. Die Geister müssen Neigungen haben, wie denen Körpern Bewegungen zukommen.

Hätte Gott bey der Schöpfung der Welt eine unendlich ausgedehnte Materie hervorgebracht, ohne ihr aber irgend eine Bewegung einzudrücken, so würde kein einziger Körper von dem andern verschieden gewesen seyn. Noch itzt wäre diese ganze sichtbare Welt eine Masse Materie



*) Bereits an einem andern Orte habe ich gezeigt, daß es sich umgekehrt verhalte. Der Verfasser fängt in diesem Buche eine ausserordentliche interessante Materie an, die mit der Moral unzertrennlichen Zusammenhang hat.

Ich werde also gleich im voraus meine Leser bitten, in der Lektüre dieses, und des folgenden Buches die langsamsten Schritte zu thun. Daher hoffe ich auch, daß die von mir beigefügten Bemerkungen, deren eine grössere Anzahl nicht nur folgen wird als im vorigen, sondern, durch welche ich auch mehr, als in den zwey ersteren Büchern geschehn konnte, den Verfasser selbst zu erklären gedenke, zu manchem Nachdenken über die Neigungen verhelfen sollen.

Anm. des Uebers.

**) Das ist der Verstand stellet sich zur Beurtheilung kaum etwas vor, wohin ihn der Wille nicht gelenkt habe.

Anm. des Uebers.

oder Ausdehnung, welche zur Erkenntnis der Macht und Grösse ihres Urhebers wohl beitragen könnte: es würde aber doch die Stufenfolge der Gestalten, und die Verschiedenheit der Körper fehlen, daraus eben alle Schönheit des Ganzen entsteht, die alle Geister zur Bewunderung der unendlichen Weisheit dessen beweget, der es regiert.

Nun scheinen mir die Neigungen der Geister nichts anders in der Geisterwelt zu seyn, als was die Bewegung in der Körperwelt ist: daß mithin, wenn alle Geister ohne Neigung wären, oder wenn sie niemals etwas wollten, auch in der Ordnung der geistigen Dinge die Verschiedenheit würde vermißt werden, welche nicht nur Bewundrung über die unerforschliche Weisheit Gottes, wie es die Verschiedenheit in den materiellen Dingen thut, sondern auch Bewundrung seiner Erbarmung, Gerechtigkeit, überhaupt aller seiner andern Eigenschaften erwecken kann. Die Verschiedenheit der Neigungen bringt dem zufolge eine Wirkung hervor, die mit der sehr ähnlich ist, welche aus der Verschiedenheit der Bewegung in den Körpern entsteht. Die Neigungen der Geister, und die Bewegungen der Körper machen die ganze Schönheit geschafner Wesen aus. Folglich müssen alle Geister Neigungen haben, wie die Körper verschiedene Bewegungen, lasset uns dann näher untersuchen, was für Neigungen sie haben müssen.

Wenn unsre Natur nicht verderbt wäre, so würde es nicht die geringste Schwierigkeit machen, vermittelst unsrer Vernunft zu untersuchen, wie wir es itzt wirklich thun, worinn die natürliche Neigungen geschafner Geister wohl bestehn müssen: nur uns selbst dürften wir zu Rathe ziehn, und wir würden durch die innre Empfindung, die wir von allem haben, was in uns vorgeht, auch unsre natürliche

Nei-

Neigungen wissen können. Weil wir aber durch den Glauben belehrt werden, daß die Sünde die Ordnung der Natur *) umgestossen habe; weil unsre eigene Vernunft



*) Der Leser ist ohnehin schon mit den mancherley Meinungen bekannt genug, die man von dem ersten Sündenfall, und den Wirkungen desselben auf die Veränderung des Erdbodens unter den Gelehrten antrift, als daß ich ihn mit Anführung, — Prüfung, — Widerlegung — und Beweisen für eine gewisse Meinung unnöthigerweise aufhalten sollte. Indessen, da Malebranche den Einfluß dieses Sündenfalles auf unsre ganze Natur, also auch auf unsre Neigungen anzunehmen scheint, so will ich kurz meine Meinung hierüber sagen.

Bekanntermassen giebt es in Erklärung dieser ganzen Geschichte einen doppelten Weg. Sie allegorisch, oder dem Wortverstande nach zu erklären. Der erstere ist sehr alt, bereits seit den Zeiten eines Philo und Origenes vielfältig angenommen worden. Den letzteren haben gleichfalls viele sehr gelehrte Leute betreten. Beide Erklärungsarten haben ihre ausserordentliche Schwierigkeiten, — die ich mir nicht aufzulösen getraue, und also aus guten Gründen mein entscheidendes Urtheil zurückbehalten will. Es sind der Klippen in der That zu viel, an denen man scheitern kann, als daß mir nicht dafür bange werden sollte. Zumal, wenn ich mir vorstelle, daß es doch immer noch unmäßige Zeloten giebt, die alsbald das Wehe, und Anathema rufen, wenn man ihre Zunft verläßt, und mit unpartheyischer Wahrheitsliebe sich nach Gewisheit und Beruhigung in seiner Ueberzeugung umsiehet.

Wollte man indessen nach dem Wortverstand sich eine Erklärung formiren, so will ich, mit einigen entlehnten Gedanken, allhier eine vorschlagen.

Gott gebot dem Adam, von dem Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen nicht zu essen. Dies war, um die juristische Terminologie beizubehalten, kein lex positiua, sondern mere naturalis. Denn wäre es ein lex positiua, so muß das politiuum in dem materiale liegen. Die leges quoad materiale positiuae können aber nichts anders als Mittel zur Erreichung eines gewissen Entzweckes anzeigen. Wenn dieses also ein positives Gesetz wäre, so müßte ein

die Unregelmäßigkeit unsrer Neigungen zur Gnüge bestätiget, wie in der Folge mit mehrerm erhellen wird; so sind wir

gewisser Zweck da seyn, den Gott hätte erreichen wollen. Zwar sagen die Gegner, Gott habe dieses Gesetz gegeben, um dem Adam seine Oberherrschaft begreiflich zu machen. Kann man es sich aber wohl gedenken, daß Adam nur im geringsten daran gezweiflet habe. Soll es also kein natürliches Gesetz gewesen seyn, so muß es gleichgültig gewesen seyn, daß Gott dem Adam diese Frucht zu essen verboten hätte. Daß dem nicht so sey, kann folgendergestalt erwiesen werden.

Der Baum des Erkenntnisses des Guten und Bösen ist ein solcher, dessen Früchte unsere Sinnen zu etwas Guten oder Bösen reitzen. Im Stande der Unschuld war die Erde für sich fruchtbar; es war nicht nöthig, daß sie zur Empfangung der Saat von den Menschen tüchtig gemacht wurde. Aus der Physick erhellt, daß sine acido keine Fruchtbarkeit in der Erde möglich, und sie nicht bestehen könne, wenn das Acidum in einem zu grossen Ueberfluß vorhanden ist. Deshalb hat Gott in den Garten eine Frucht gepflanzt, welche den Ueberfluß des Acidi an sich ziehen sollte, damit die Erde in ihrer nöthigen Fruchtbarkeit könnte erhalten werden. Da nun Gott dem Adam verbot, von diesem Baum zu essen, so folgt daraus, daß er nicht so wohl seine Herrschaft ihm zeigen, als vielmehr ihm eine liebreiche, und väterliche Warnung geben wollte. Darum sagt ihm auch Gott. Von allen Bäumen des Gartens kannst du essen, nur nicht von diesem; denn, so bald du davon issest, so wirst du einen Trieb zum Bösen bekommen. Bishero weißt du von keiner Krankheit, aber alsdann wirst du sterblich seyn. Diese Frucht wird durch ihre Beschaffenheit deine Säfte nur aus dem Gleichgewicht bringen.

Diese Erklärung, die ich indessen nur immer für Conjektur ausgebe, harmonirt sonst bequem mit den übrigen Umständen. Es heißt, die Frucht war lieblich anzusehn. Denn, wie bekannt, die Früchte sind am lieblichsten anzusehn, die das meiste acidum bey sich haben. Die Folgen, welche die ersten Eltern selbst betrafen, können gleichfalls daraus hergeleitet werden. Es heißt. Ihre Augen wurden aufgethan, und sie sahen, daß sie nackend waren. Dies kann unmöglich nach den Buchstaben verstanden werden. Vorhero war die Masse ihres Blutes noch nicht verderbt.

Sie

wir genöthigt, einen andern Weg zur Erklärung dieser Materie einzuschlagen. Da wir uns aber auf das, was wir empfinden, nicht mit Zuversicht verlassen können, so müssen wir es auf eine weit hergeholte Weise erklären — die denen freilich nicht gründlich scheinen wird, die nichts hochschätzen, wenn es sich nicht empfinden läßt.

## II. Gott hat nur allein sich Selbst zum Hauptentzweck bey allen seinen Handlungen. Er giebt den Geistern nur solche Bewegungen *) die zu ihm hingerichtet sind.

Es ist eine ausgemachte Wahrheit, daß Gott bey seinen Werken keinen andern Hauptentzweck haben könne, als sich

§ 5

Sie hatten von der Luft, und von der Sonne noch keine unangenehme Empfindung. Nun aber da sie diese acidöse Frucht zu sich genommen, wurde ihr Geblüt verderbt, sie bekamen ein Gefühl; sie konnten die Luft, und Sonnenhitze nicht mehr ertragen. Darum machten sie sich Schürzen, oder Kleider von Feigenblättern. Sie begaben sich hinter einen schattigten Baum, um sich wider die Sonnenhitze zu verwahren. Daher machte ihnen Gott auch Kleider, u. s. f.

Das war das Raisonnement eines in allen Theilen der Gelahrtheit unvergleichlichen Mannes, und man sieht, daß er alles aufsucht, was ihm seine gründliche, und weitläuftige Gelehrsamkeit anbietet, um nur zwischen den natürlichen, und den geoffenbarten Wahrheiten eine Uebereinstimmung hervorzubringen.

Anm. des Uebers.

*) Dadurch wird der freye Wille nicht eingeschrenkt, wie man muthmassen könnte. In dem sich dieser auf die Erkenntnis der Güte und Vollkommenheit der Gegenstände gründet; die Geister aber das unendliche Wesen als das Beste als das Vollkommenste erkennen, so wird ihr Willkür selbst sie zu ihm hinführen. Also hat Gott ihnen Vermögen gegeben das Gute einzusehen, wodurch sie denn gegen den Gegenstand zu bestimmt werden.

Anm. des Uebers.

sich selbst. Absichten, die nicht so wichtig sind, hat er auch. Sie gehen alle auf die Erhaltung seiner erschafnen Wesen. Allein zum Hauptentzweck kann er nichts anders machen, als sich selbst; weil es sich nicht gedenken läßt, daß er sich irre, oder in Wesen seinen Hauptentzweck legen sollte, die nicht alle Arten von Güter in sich schlössen. Zum Neben- und nicht so wichtigen Entzweck kann er die Erhaltung der Geschöpfe machen; weil sie alle, ohne Unterschied, an seiner Güte Theil nehmen, und also, nach dem Ausspruch der Schrift, gut, ja sehr gut sind. Also liebt sie Gott. Seine Liebe ist es eben, welche sie erhält. Nur deshalb können die Dinge bestehn, weil sie Gott liebt. Du liebst, sagt der Weise, alles, was da ist, du hassest nichts von dem, was du hervorgebracht hast. Denn aus Haß hast du auch nichts gemacht und geschaffen. Wie könnte auch etwas bestehen, wenn du es nicht gewollt; oder etwas erhalten werden, wenn du es nicht dazu berufen hättest? Im Grunde betrachtet ist es auch nicht denkbar, daß Dinge vor sich bestehn sollten, welche dem höchstvollkommnen, und unendlich mächtigen Wesen nicht gefallen sollten; weil nur durch seinen Willen die Dinge bestehn. Gott will folglich seine Ehre, als den Hauptentzweck. Er will die Erhaltung der Kreaturen auch, aber er will sie seiner Ehre wegen.

Da die natürlichen Neigungen der Geister ohne Zweifel unaufhörliche Eindrücke von dem Willen desjenigen sind, der sie geschaffen hat, und erhält; so scheint mir auch nothwendig, daß sie den Neigungen ihres Schöpfers und Erhalters auf das vollkommenste ähnlich sind. Natürlicherweise können sie also nichts anders zum Hauptentzweck haben, als seine Ehre; und keinen andern Nebenentzweck, als ihre und andrer Erhaltung, jedoch immer mit Beziehung

auf

auf den, welcher ihnen das Wesen giebt. Es scheint mir ausser allem Zweifel, daß Gott unmöglich wollen könne, daß der Wille seiner Geschöpfe ein geringeres Gut mehr liebe, als ein weit grösseres; das ist, daß sie das weniger liebenswürdige mehr lieben sollten, als das, so grössere Liebe verdient. Er kann keine Creatur erschaffen, ohne sie zu Ihm Selbst hinzurichten *), und ihr den Befehl zu ertheilen, ihn mehr zu lieben, als alle Dinge; ob er sie gleich frey und mit dem Vermögen zu schaffen vermag, sich von ihm abzulenken, und loszureissen.

## III. Die Geister neigen sich zu den besondern Gütern nur allein vermittelst der Beweggung, die sie zu dem allgemeinen Guten haben.

So wie in Gott, eigentlich zu reden, nur eine Liebe statt findet, nemlich die Liebe Seiner Selbst, und er lediglich durch diese Liebe etwas anderes liebt, weil er nichts zu lieben vermag, als in Beziehung auf sich: so drückt er auch uns nur eine Liebe ein, nemlich zum Guten überhaupt. Ohne dieser Liebe können wir nichts anders lieben, weil wir nichts zu lieben im Stande sind, was nicht ein wirkliches Gut ist, oder es doch zu seyn scheinet. Diese Liebe zum Guten im allgemeinen ist es, was wir bey aller unsrer besondern Liebe zum Grunde legen: sie ist aber in der That nichts anders, als unser Wille, welcher, wie ich an einem andern Orte schon erwähnt habe, in dem beständigen Eindruck des Urhebers der Natur bestehet, welcher

*) Das ist, er ertheilet ihr ein völliges Vermögen ihn zu erkennen, die Erkenntnis ihres Schöpfers aber reisset sie zu seiner Liebe hin.

Anm. des Uebers.

cher den Geist des Menschen zum Guten im allgemeinen hinlenkt. Nur bilde man sich nicht ein, daß das Vermögen zu lieben, welches wir besitzen, von uns komme, oder von uns abhänge. Nur allein das Vermögen auf eine verkehrte Art zu lieben, oder vielmehr dasjenige auf eine gute Art zu lieben, dem wir unsre Liebe nicht schenken sollten, hängt von uns ab. Denn, da wir frey sind, können wir die rechtmäßige Liebe, welche uns Gott so lange eindrücken wird, als er nicht aufhöret, uns zu erhalten, auf besondere, folglich auf Falsche und Scheingüter hinrichten. Wir richten sie auch wirklich darauf hin.

Allein, nicht nur unser Wille, oder unsre Liebe zum Guten überhaupt kommt von Gott: auch unsre Neigungen zu besondern Gütern, die wir zwar bey allen Menschen, aber nicht bey einem jeden unter ihnen in gleicher Stärke antreffen, zum Beispiel, unsre Neigung zur Erhaltung unsres und des Wesens dererjenigen, mit welchen die Natur uns verbunden hat, sind auch Eindrücke des göttlichen Willens auf uns. Ich verstehe hier unter dem Namen einer natürlichen Neigung, ohne Unterschied alle die Eindrücke *) des Urhebers der Natur, welche allen Geistern gemein sind.

## IV. Ursprung der vornehmsten natürlichen Neigungen. Diese machen die Eintheilung des vierten Buches.

So eben habe ich behauptet, Gott liebe seine Geschöpfe und eben seine Liebe wäre es, die ihnen ihr Wesen gäbe,

*) Gott hat schon in ihre Natur gelegt, daß sie ihn aus ihrem eigenen Daseyn, wie auch aus andern Geschöpfen erkennen, daher sie sich zu ihm neigen, ja wegen ihm das wolltn was gut ist. Aus dieser Quelle fliessen alle übrige Neigungen. So stellen wir uns die Eindrücke des Verfassers vor. Anm. des Uebers.

gäbe, und erhielte. Folglich, da uns Gott unaufhörlich eine der seinigen ähnliche Liebe einprägt, (denn sein Wille macht und ordnet den unsrigen); so giebt er uns auch alle die natürliche Neigungen, welche nicht von unsrer Wahl abhängen, und die uns zur Erhaltung unsres eigenen, und des Wesens dererjenigen nothwendig hinführen, mit denen wir leben.

Ob die Sünde gleich alle Dinge verdorben hat, so hat sie solche doch nicht zerstöret. Ob schon unsre natürliche Neigungen Gott nicht stets aus freyer Wahl des Willens zum Entzweck haben; so haben sie ihn doch vermöge der Einrichtung der Natur zum Entzweck. Denn Gott, der sie in uns hervorbringet, und erhält, erweckt und erhält sie lediglich seinetwegen. Alle Sünder richten sich zu Gott vermöge des Eindruckes, den sie von ihm erhalten. Irthümer und Trugschlüsse ihres Verstandes führen sie von ihm ab. Sie lieben auf die rechte Art: denn niemand kann anders lieben, weil Gott die Liebe eingeflösset. Aber sie lieben nur das Böse, welches lediglich deshalb böse ist, weil Gott, der so gar den Sündern das Vermögen zu lieben giebt, es ihnen zu lieben verbietet, weil sie, seit der Sünde dadurch von seiner Liebe abgezogen werden. Die Menschen bilden sich nemlich ein, daß die Geschöpfe in ihnen das Vergnügen verursachen, welches sie durch ihre Veranlassung empfinden. Dem zufolge fallen sie mit Ungestüm auf die Körper, und in eine völlige Vergessenheit Gottes, welcher ihrem Auge nicht sichtbar ist.

Wir haben folglich itzt noch dieselben natürlichen Neigungen oder dieselben Eindrücke von dem Urheber der Natur, welche Adam hatte, ehe er die erste Sünde begieng. Wir haben so gar dieselben Neigungen, mit den Seeligen

im

im Himmel gemein. Denn Gott macht und erhält keine Creatur, ohne ihr eine der seinigen ähnliche Liebe zu geben. Er liebt sich, er liebt uns, er liebt alle seine Geschöpfe: er schaft folglich keine Geister, die er nicht zu seiner, zu ihrer eigenen, und zur Liebe *) aller Geschöpfe hinlenken sollte.

Indessen, da alle unsre Neigungen nichts anders sind, als die Eindrücke des Urhebers der Natur, die uns bestimmen, ihn, und alle Dinge seinetwegen zu lieben; so können sie auch nur alsdann geordnet seyn, wenn wir Gott aus allen unsern Kräften, und alle andre Dinge um Gotteswillen, aus freyer Wahl unsers Willens lieben. Denn wir können, ohne grosse Ungerechtigkeit zu begehn, die Liebe, welche uns Gott zu ihm giebt, nicht so mißbrauchen, daß wir durch diese Liebe etwas anderes, als ihn selbst, oder etwas ohne Beziehung auf ihn lieben sollten. Folglich erkennen wir itzt nicht nur, was wir für Neigungen haben, sondern auch, wie sie beschaffen seyn müssen, wenn sie gut, und der Anordnung ihres Urhebers gemäß eingerichtet seyn sollten. Die ganze Unordnung unserer Neigungen aber bestehet nur darinn, daß wir uns selbst zum Ziel setzen, und anstatt bey allem auf Gott zu sehen, alles auf uns allein beziehen.

Wir

*) Will man einsehen, wie die Liebe gegen Gott, gegen sich selbst, und gegen die Nebengeschöpfe erfolge, so erwege man diesen Gedanken. In unserer Natur liegt, daß wir das Gute lieben. Vom Schöpfer haben wir das Daseyn, dieses ist der Grund zu allen unsern Vollkommenheiten — Sollten wir nicht zu seiner Liebe gezogen werden? Unsere Vollkommenheiten aber sind das Gute in uns, so müssen wir uns lieben. Und unsere Nebengeschöpfe haben nicht weniger ihre Vollkommenheiten, welche in ihnen das Gute ausmachen, also auch gegen diese muß unsere Liebe entzündet werden.

Anm. des Uebers.

Wir haben also zuvörderst, eine Neigung zum Guten im allgemeinen, und diese ist die Quelle aller unsrer natürlichen Neigungen, aller unsrer Leidenschaften, so gar der freyen Liebe unsrer Seele. Denn durch diese Neigung zum Guten überhaupt besitzen wir das Vermögen, unsren Beifall, was die besondre Güter betrift, die ihr nicht ganz entsprechen, noch aufzuschieben.

Zweitens. Wir haben eine Neigung zur Erhaltung unsres Wesens.

Drittens. Wir besitzen alle eine Neigung für andre Geschöpfe, welche entweder uns selbst, oder denen nützlich sind, die wir lieben.

Wir haben noch mehr besondre Neigungen, die von diesen abhängen. Ich mache aber diese Eintheilung blos darum, damit ich einige Ordnung beobachten könne. Ich will in diesem vierten Buche die Irthümer unsrer Neigungen, auf diese drey Stücke zurückbringen. Auf die Neigung zum Guten im allgemeinen. – Auf die Selbstliebe – und auf die Liebe des Nächsten *).

---

Zwei-

*) Die Neigung gegen Gott, gegen sich selbst, und gegen den Nächsten folgen aus der einzigen Grundkraft, vermittelst welcher wir das Gute erkennen und begehren.

Anm. des Uebers.

## Zweites Hauptstück.

I. Die Neigung zum Guten im allgemeinen ist die Quelle aller Unruhe unsers Willens. II. Dem zufolge die Quelle unsres wenigen Nachdenkens, und unsrer Unwissenheit. III. Das erste Beispiel. Die Sittenlehre ist dem grösten Theil der Menschen unbekannt. IV. Das zweite Beispiel. Die Unsterblichkeit der Seele wird von einigen bestritten. V. In abstrakten Dingen, und solchen, die keine Beziehung auf uns haben, ist unsre Unwissenheit ausservordentlich gros.

### I. Die Neigung zum Guten im allgemeinen ist die Quelle aller Unruhe unsers Willens.

Diese weit ausgedehnte Empfänglichkeit des Willens zu allen Gütern im allgemeinen kann nun, da dieser blos für das Gut geschaffen, welches alle andere in sich schliesset, von den Dingen, die ihm der Verstand vorstellt, nicht ausgefüllt werden; – und doch läßt sich diese Bewegung, welche ihm Gott zum Guten giebt, nicht aufhalten. Da sie niemals aufhöret, so setzt sie den Verstand ganz nothwendig in eine unaufhörliche Thätigkeit. Der Wille, da er sich um das bemüht, was er wünscht, nöthigt den Verstand, sich alle Arten von Gegenständen vorzustellen. Er stellt sie sich vor – die Seele findet aber an ihnen keinen Geschmack, oder, wenn sie ihr auch gefallen, so beruhigt sie sich an solchen doch nicht. Sie findet an ihnen kein Vergnügen, weil eindringende Einsichten des Verstandes nicht immer von dem Vergnügen begleitet werden, und eben dieses die Ursache ist, daß ihr Gut ihr gefällt; sie beruhigt sich nicht völlig an ihnen, weil nichts in der Welt die Bewegung der Seele aufzuhalten vermag, als der, der sie ihr eingedruckt hat. Alles, was sich der Verstand als sein Gut vorstellet, ist endlich – und alles endliche kann zwar auf einen Augenblick unsre Liebe auf eine andre Seite

hin-

hinrichten, aber sie nicht befestigen. Wenn der Verstand ganz neue, sehr ungewöhnliche, oder solche Dinge betrachtet, die mit dem Unendlichen in einiger Verbindung stehen, so leidet es der Wille eine Zeitlang, daß er sie mit aufmerksamen Nachdenken untersuche; weil er bey ihnen das anzutreffen glaubt, was er sucht, und, weil das Grosse und Unendlichscheinende den Charakter seines eigentlichen wahren Guten trägt! – aber nach Verfliessung einiger Zeit wird es ihm, so wie alles andere, gleichfalls überdrüßig. Er ist also beständig unruhig, weil er sehr geneigt ist, etwas aufzusuchen, was er nie finden kann, und demohnerachtet täglich zu finden hoffet. Er liebt das Grosse, – das Ausserordentliche – das, was mit dem Unendlichen in einigem Verhältnis stehet. Er kann in gemeinen und ihm vertraulich gewordenen Dingen sein wahres Gut nicht finden – so bildet er sich ein, es in unbekannten anzutreffen.

In diesem Hauptstück werde ich zeigen, daß die Unruhe des Willens eine der vornehmsten Ursachen der Unwissenheit, worinnen wir uns befinden, und der Irthümer sey, in die wir bey unendlich vielen Gegenständen gerathen – in den zwey folgenden aber werde ich das erklären, was die Neigung in uns hervorbringet, die wir zu alle dem haben, was groß und ausserordentlich ist.

## II. Die Neigung zum Guten im allgemeinen ist dem zufolge auch eine Quelle unsres wenigen Nachdenkens, und unsrer Unwissenheit.

Aus dem, was ich gesagt habe, kann man mit aller Gewisheit folgern:

Erstlich: daß der Wille nur allein auf solche Gegenstände den Verstand hinführe, welche mit uns in einigem Verhältnisse stehn, daß er andere hingegen sehr versäume. Denn er wünscht seine Glückseeligkeit mit dem ungestümsten Verlangen, und lenket also, vermöge des Eindruckes, den er von der Natur erhält, den Verstand blos zu solchen Dingen hin, welche uns nützlich zu seyn scheinen, und uns einiges Vergnügen verursachen *).

Zum andern: daß der Wille so gar bey Dingen, die ihm einiges Vergnügen gewähren, es dem Verstande nicht vergönne, sich lange mit denselben zu beschäftigen; weil; wie ich erwiesen habe, alle geschafne Dinge zwar einige Zeit uns gefallen können — aber bald hernach uns doch Mißfallen verursachen, und dann unsern Verstand zurück und anderswo hinführen, wo er sich Genüge zu leisten gedenket.

Zum dritten, daß der Wille aufgefordert werde, den Verstand von einem Gegenstande zum andern gleichsam laufen zu lassen — weil es keinen Augenblick giebt, da er ihm nicht den, welcher alle Wesen in sich schließt, auf eine dunkle Weise, und in der Entfernung vorstellen sollte, wie ich das im dritten Buche erwiesen habe. Denn, da der Wille, so zu reden, sich sein wahres Gut immer näher zu bringen wünschet, um von ihm gerührt zu werden, und von demselben die Bewegung zu erhalten, die ihn belebt; so fordert er den Verstand auf, daß er es sich auf irgend einer Seite darstelle. Aber alsdann wird der Geist nicht das

*) Hier siehet er auf die Grösse und unersättliche Begierde nach dem was uns gut scheint.

Anm. des Uebers.

das allgemeine, unendlich vollkommne Wesen mehr gewahr – es ist etwas eingeschränktes und unvollkommnes. Da es die Bewegung des Willens nun nicht länger aufhalten, noch ihm länger gefallen kann; so verläßt er solches, um nach einem andern Gegenstande sich umzusehen.

Da indessen Aufmerksamkeit und Nachdenken des Geistes schlechterdings erfordert werden, wenn man Wahrheiten entdecken will, welche einigermassen verborgen liegen; so ist es augenscheinlich, daß der gemeine Mann in solchen Dingen, welche auf ihn nur einige Beziehung haben, in der gröbsten Unwissenheit *) – bey abstrakten und solchen Wahrheiten aber, welche auf ihn keine in die Sinne fallende Beziehung haben, sich in einer ganz unbegreiflichen Blindheit befinde. Ich will indessen das alles mit Beispielen erweisen.

## III. Das erste Beispiel. Die Sittenlehre ist dem grösten Theil der Menschen unbekannt **).

Keine Wissenschaft hat auf uns Menschen so viel Einfluß, als die Moral. Sie lehrt uns alle unsre Pflichten



*) Es ist zum erstaunen, daß man auch noch zu unsern Zeiten den gemeinen Mann in der grösten Unwissenheit, und Blindheit erhält, unter dem Vorwand, es wäre zu befürchten, daß er, wenn er klug würde, sich gegen seinen Oberherrn vergienge. Heist dieses das erste Naturgesetz, **mache dich und deinen Nächsten vollkommen**, erfüllen! Würde man die so grobe Unwissenheit, die unaussprechliche Blindheit durch gesunde Begriffe, welche man ihm beibrächte ausrotten; könnten wohl so viele Abentheuer von Vorurtheilen, ungereimten Vorstellungen, und Irthümer herrschen, die noch so dick unter dem gemeinen Manne ausgestreuet sind?

Anm. des Uebers.

**) Die Moral hat allerdings mehr Einfluß, auf das Glück der Gesellschaft, als irgend eine andere Wissenschaft. Sie macht uns

gegen Gott, gegen unsern Landesherrn, gegen unsre Eltern, unsre Freunde, überhaupt gegen alles, was uns umgiebt.

Sie uns zu zufriedenen Menschen, da alle andere Kenntnisse uns zu viel wissenden Geschöpfen machen. Der Verfasser hat Recht, wenn er behauptet, daß sie dem grösseren Theil der Menschen unbekannt sey, so bald man es von einer genauern Kenntnis des Zusammenhanges der Pflichten, von richtiger Bestimmung ihrer Gränzen, und von der Klugheit versteht, die Ausnahme an dem rechten Orte zu machen. Denn daß wir alle durch ein gewisses moralisches Gefühl den Unterschied des Guten und Bösen bereits bestimmen könnten, ist keine Einwendung. Hingegen wie wenig gebrauchen wir es! — wie schwach ist bey manchem dieses Empfindnis, der durch körperliche Geschäfte, und bey vielen Zerstreuungen es so sehr verringert, daß er sogar in auffallenden Fällen es nicht gebraucht, — viel weniger in zweifelhaften Lagen es um Rath frägt.

Die Pflichten gegen Gott sind die ersten, heiligsten, und nothwendigsten. Aus ihnen lassen sich alle andere herleiten, — sie haben keine Ausnahme, und bey ihnen findet sich keine Collision. Demohngeachtet, wie sauer werden sie dem Sterblichen in der Beobachtung! auf viele ist er gar nicht achtsam — in vielen nachlaßig — viele thut er mit dem äussersten Zwang, und Unwillen.

Weit mehr Mühe macht eine strenge Beobachtung dessen, was wir uns und andern schuldig sind. Das Gesetz der Selbsterhaltung stößt mit dem Gesetz der Liebe gegen andere unendlich oft zusammen; — so daß es dem besten Menschen, und dem geübtesten Moralisten manchmal gleich schwer wird, wenn er entscheiden soll, was nun in diesem oder jenem Fall den Vorzug habe.

Ich könnte hierüber durch gewählte Beispiele noch manche Erläuterung geben. Doch es sey dem Leser überlassen, sich einige dazu zu suchen.

Woher kommt aber eine so grosse Unwissenheit in der Moral? eine sehr intrikate Frage, eben deshalb, weil eine weitläuftige Kenntnis der Menschen dazu gehört, wenn man sie richtig entscheiden will. Im allgemeinen kann man wohl einige der vornehmsten Ursachen hiervon angeben.

Ganz

Sie zeigt uns den Weg, den wir betreten müssen, um ewig glücklich zu werden; und alle Menschen stehn also in einer



Ganz entschieden ist es, daß der Unterricht der Jugend in Religionswahrheiten eine geraume Zeit nicht so abgefaßt gewesen ist, daß dadurch der Verstand von den sämmtlichen Pflichten des Menschen eine so lebendige und rührende Erkenntnis erhalten hätte, als er sie haben muß, wenn er das Herz bestimmen soll, gut zu seyn, und das Böse nun wirklich zu meiden. Grösstentheils sind die Kinder-Unterweisungen auf einen sehr unbrauchbaren, oft gewiß auch schädlichen Fuß eingerichtet. Der Catechet hält sich bey der Theorie auf, und vergißt die Moral. Er prägt seiner Jugend die Unterscheidungs-Lehren seiner Kirche ein, entscheidet, bestimmt, beweiset ihnen manchmal Sätze, die nicht zu beweisen sind, die sie auch ganz gewiß nicht verstehn.

Oder, er trägt ihnen die Sittenlehre vor, aber unvollständig, — vergißt das Nothwendigste, und bleibt bey Nebendingen stehen, redet von allgemeinen Pflichten, und denkt nicht daran, daß die verschiedene Stände und Verfassungen des Lebens auch verschiedene Verpflichtungen erfordern, u. s. f.

So sehr nun auch unsre Zeiten auf die Verbesserung der Kinderunterweisungen denken, so ist doch der Einfluß noch lange nicht ausgebreitet genug, um die Menschen in der That moralischer zu machen. Es müssen noch grosse Revolutionen vorangehn, bevor der Nutzen der itzigen Verbesserung des Unterrichts sichtbar werden soll.

Eben so viel Theil an der Unwissenheit der meisten Menschen in der Moral haben die Predigten. Diese sind nun einmal zur Unterweisung des grossen Haufens in der Religion bestimmt; — man kann auch ihren Nutzen so wenig läugnen, oder bezweifeln, daß man vielmehr ganz sicherlich auf eine ausserordentliche Verschlimmerung der Sitten rechnen müste, wenn man dem Volke die Kirche zuschlöß.

Allein werden die geistlichen Reden so gehalten, und eingerichtet, daß dadurch eine grössere Kenntnis der Moral

wesentlichen Verbindlichkeit, oder vielmehr in einer Nothwendigkeit, von der sie nichts losmachen kann, sich einzig und allein mit ihr zu beschäftigen. – Und doch sind es schon sechstausend Jahre her *), daß es Menschen giebt – unral unter den Menschen ausgebreitet werden kann? ich zweifle aus guten Gründen daran. Nicht einmal der unlauteren Absichten zu gedenken, mit denen mancher Geistliche auf die Kanzel steigt, sich sehen, und bewundern zu lassen, seinen Witz und seine Beredsamkeit zu zeigen, u. s. f.; wie ist es denn zu gedenken, daß ohne einen vollständigen Zusammenhang der moralischen Verbindlichkeiten des Menschen auch Verbesserung der Sitten selbst zu hoffen sey? ausserdem, daß man noch beständig wider die moralischen Predigten mit Unverstand eifert, und die würdigen Geistlichen, die darauf dringen, verketzert, verschreiet, und als Verführer des Volkes verlästert; — was hört man nicht zuweilen für ausgerissene, — ausser allem Zusammenhang stehende moralische Brochüren? Die überdem von so manchem unwissenden Geistlichen dahin geworfen werden, ohne daß er untersucht, ob sie auch dem Zustand seiner Gemeinde anpassen, und ob folglich dadurch Nutzen, oder Schaden gestiftet werden könne?

Wenn also die Geistlichen einmal privilegirte Lehrer der Moral sind, so ist es auch ihre Pflicht, sie so vorzutragen, die Jugend mit dem Fleisse darauf zu führen, daß der ausserordentlichen Stupidität, und dem einreissenden sündlichen Wesen des gemeinen Mannes gesteuert werde.

Ich habe dadurch nur einige Winke geben wollen, den Pater richtig zu beurtheilen, und mit desto grösserer Zuverläßigkeit zu entscheiden, ob er Recht habe.

Uebrigens verweise ich noch auf eine über eben dieses Sujet gemachte Bemerkung.

Anm. des Uebers.

*) Dem Altvater ist es nicht übel zu nehmen, daß er noch von sechs tausend Jahren in Rücksicht des Daseyns der Welt spricht. Er war noch zu sehr eingeschränkt, er räumte erst im groben auf: also hatte er noch nicht überdacht, daß Gott eine ewige zureichende Ursache wäre, und da

unter welchen diese Wissenschaften noch immer sehr unvollkommen sind.

Der Theil der Moral, der unsre Pflichten gegen Gott betrift, der auch in aller Absicht der nothwendigste ist, weil er auf die Ewigkeit eine Beziehung hat, ist den gelehrtesten Leuten beinahe gar nicht bekannt, und noch itzt findet man Personen von Geist und Verstand, denen so gar die geringste Erkenntnis hierüber fehlet. Demohngeachtet ist dieser Theil der Moral der leichteste.

Zuvörderst: wo wäre doch da nur irgend eine Schwierigkeit, wenn man das Daseyn Gottes erkennen will. Alles, was Gott gemacht hat, beweiset dasselbe: — alles was die Thiere und die Menschen thun, setzt es ausser Zweifel: — was wir denken, — was wir sehen, — was wir empfinden macht es unwidersprechlich gewiß. Mit einem Worte. Man findet nichts in der Welt, das nicht das Daseyn Gottes bewiese, oder es für aufmerksame Köpfe nicht beweisen könnte, wenn sie ernsthaft genug sind, um den Urheber aller Dinge auszuspähen.

Eben so evident ist es zweitens, daß man den Gesetzen Gottes Gehorsam leisten müsse, wenn man glücklich seyn will. Denn, da er mächtig und gerecht ist, so muß auf den Ungehorsam gegen ihn jederzeit die Strafe, so wie auf den Gehorsam, den man ihm leistet, ohne Unterschied die Belohnung folgen. Was fordert er aber von uns? daß wir ihn lieben — daß unser Geist sich mit ihm



daher seine Wirkungen von Ewigkeit seyn müsten. Denn es ist ungereimt zu denken, ein ewiger zureichender Grund, und doch kein aegründetes; es wäre ein unendliches Wesen ohne alle Absicht da gewesen. Doch bleibt die Welt ein hervorgebrachtes.

Anm. des Uebers.

beschäftige – daß unser Herz zu ihm hingerichtet sey. Denn, warum hat er Geister geschaffen? er kann nichts erschaffen, wenn er es nicht seinethalben machet. Uns hat er also gleichfalls seinetwegen gemacht, und wir sind schlechterdings verbunden, nichts kann uns hievon losmachen, den Eindruck der Liebe, den er beständig in uns erhält, nirgends wohin anders zu lenken, so daß wir ihn also allein, und ohne Aufhören lieben.

Diese Wahrheiten sind sehr leicht zu erkennen, wenn man nur wenig Aufmerksamkeit auf sie wendet. Indessen ist der einzige Grundsatz in der Moral: um tugendhaft und glücklich zu seyn, muß man Gott vor allen, und in allen Dingen lieben: der Grund aller christlichen Moral. Auch dazu gehört kein ausserordentlicher Scharfsinn, um aus diesem Grundsatz die Folgen zu ziehn, die zur Bestimmung allgemeiner Gesetze für die Einrichtung unsrer Sitten erfodert werden: ob gleich nur sehr wenige das thun, und ob man gleich noch täglich über moralische Fragen und Wahrheiten streitet, welche doch unmittelbare und nothwendige Folgen eines so evidenten Grundsatzes sind als der eben genannte.

Die Geometer machen in ihrer Wissenschaft beständig neue Entdeckungen; oder, wenn sie solche auch eben nicht in so hohem Grade vervollkommnen, so kommt es daher, daß sie aus ihren Grundsätzen bereits die nöthigsten und nützlichsten Folgerungen gezogen haben. Aber aus diesem ersten Grundsatz der Moral nur etwas zu folgern, scheint dem grösten Haufen der Menschen unmöglich zu seyn. Alle ihre Begriffe verlieren sich, und verschwinden, so bald sie nur daran denken wollen, weil sie es nicht so thun mögen, wie es doch nöthig wäre; und das wollen sie nicht, weil sie

da-

daran keinen Geschmack finden, oder doch bald hernach ein Misfallen darüber bezeigen, wenn sie das Vergnügen gefühlet haben. Dieser Grundsatz ist abstrakt, metaphysisch, lediglich ein Gegenstand des reinen Verstandes; er läßt sich nicht empfinden; er läßt sich auch nicht durch die Einbildung begreifen. Für fleischliche Augen, oder für eine Seele, die nur allein durch die Augen sieht, scheint er keine Gründlichkeit zu haben. Es findet sich in der trocknen und abstrakten Betrachtung dieses Grundsatzes gar nichts, was der Unruhe ihres Willens Stillstand gebieten, oder den eindringenden Blick ihrer Seelen bestimmen könnte, ihn mit einiger Sammlung des Nachdenkens in Erwegung zu ziehen. Wie wäre es also möglich, von ihnen die Hofnung zu unterhalten, daß sie ihn gehörig überschauen, glücklich begreifen, und in gehöriger Ordnung die Folgerungen daraus ziehen werden, die sie daraus nehmen sollten.

Wer den Satz der Geometrie: die Seiten gleicher Triangel sind auch unter sich gleich; nur unvollständig begriffe – würde für keinen grossen Geometer gehalten werden können. Hätte man aber ausser dieser unvollkommnen und dunklen Erkenntnis dieses Fundamentalsatzes in der Geometrie davon einigen Nutzen, daß die Seiten gleicher Triangel nicht unter sich gleich wären; oder wäre eine falsche Geometrie den verkehrten Neigungen der Menschen eben so günstig, als eine falsche Moral: so würden sie ohnstreitig in der Geometrie eben so viel ungereimte Fehlschlüsse machen, als in der Moral. Denn der Irthum, den sie unterhielten, wäre ihnen willkommen, und angenehm – die Wahrheit aber würde sie nur verblenden, in Verwirrung setzen, und ermüden.

Man verwundre sich also keinesweges über die Blindheit derer, die in den verflossenen Jahrhunderten lebten, wo die Abgötterey ihr Reich in der Welt hatte – eben so wenig aber über die itzt lebenden, welche sich von dem hellen Licht des Evangelii noch nicht so haben erleuchten lassen, wie es sie erleuchten kann. Die ewige Weisheit muste sich endlich so weit herablassen, daß sie in die Sinne fiel, und so die Menschen unterrichten konnte, welche nur allein ihre Sinnen um Rath fragen. Seit vier tausend Jahren redete die Wahrheit zu ihrem Verstand. Sie aber wollten in sich selbst nicht zurückgehen, sie hörten und verstanden ihre Stimme nicht; sie muste also zu ihren Ohren reden. Das Licht, welches alle Menschen erleuchtet, schien ihnen in der Finsternis, ohne sie zu zerstreuen. Es war ihnen unmöglich, es zu erblicken. Das Licht also, welches der Verstand wohl erblicken konnte, hüllte sich in eine in die Augen fallende Gestalt, und ward sichtbar: das Wort mußte Fleisch werden; die verborgene und fleischlichen Menschen unergründliche Weisheit mußte sie auf eine fleischliche Weise, wie der heilige **Bernard** in der neun und dreißigsten seiner Reden, von der Geburt des Herrn sich ausdrückt, (carnaliter), unterrichten.

Der beträchtlichste Theil der Menschen, insbesondre die Armen, diese der erbarmungsvollen Vorsicht des Schöpfers so würdigen Gegenstände, und diejenigen, welche von ihrer Hände Arbeit, und dem Schweiß ihres Angesichtes ihres Lebens kümmerlichen Unterhalt zu erwerben bestimmt sind, sind ausserordentlich unwissend und unerfahren. Sie hören nur deshalb, weil sie Ohren haben, und sehen nur deshalb, weil sie Augen haben. Sie sind ganz unvermögend, durch einige Anstrengung des Geistes in sich selbst zu gehen, um unter einem gänzlichen Stillschweigen ihrer Sinne

und

und ihrer Leidenschaften die Wahrheit zu fragen. Sie können sich nicht auf die Wahrheit legen, weil es ihnen nicht möglich ist, ein Vergnügen an ihr zu finden. Oft denken sie nicht einmal daran, sich mit ihr zu beschäftigen, weil sie sich mit dem nicht abgeben wollen, was sie nicht rühret. Ihr unruhiger und umherschweifender Wille reisset den Geist von seinen in das Innre einer Sache eindringenden Blicken bald ab, und auf sinnliche Gegenstände hin, welche ihnen gefallen, und sie durch ihre Verschiedenheit belustigen. Denn eben durch ihre Verschiedenheit und durch ihren mannichfaltigen Wechsel verursachen es die sinnlichen Güter, daß man ihre Eitelkeit nicht sieht, daß man vielmehr das wahre Gute, welches man wünscht, in ihnen demohnerachtet zu finden glaubt.

Ob also gleich die Vorschriften, welche uns Jesus Christus als Mensch, als der Weg, – und als der Stifter des einzigen wahren Glaubens in seinem Evangelio giebt, weit mehr der Schwachheit unsres Verstandes gemäß eingerichtet sind, als die, welche eben dieser Jesus Christus als die ewige Weisheit, – als die innere Wahrheit – als das Licht unseres Verstandes, in der entlegensten und tiefsten Gegend unsres Herzens unaufhörlich einschärft! – – ob gleich Jesus Christus diese seine Vorschriften durch seine Gnade angenehm, – durch sein Beispiel sinnlich und in die Augen fallend, – durch seine Wunder überzeugend und verpflichtend gemacht hat; so sind demohnerachtet die Menschen so unwissend, und so gar des Nachdenkens über Dinge, deren Kenntnis ihnen von der äussersten Nothwendigkeit seyn müßte, so wenig fähig, daß sie beinahe niemals auf die Art an dieselbe denken, wie sie es doch thun sollten. Wenige sehen die Schönheit des Evangelii. Ein geringer Theil fühlet das Gründ-

liche

liche in den Verordnungen und Gesetzen Christi, und begreift ihre Unentbehrlichkeit. Eben so wenige denken ihnen nach. Die wenigsten finden in ihnen Nahrung und Stärke für die Seele. Der unaufhaltbare Lauf des Willens, der das Gute zu schmecken trachtet, gestattet es ihnen nicht, sich bey Wahrheiten zu verweilen, welche sie desselben zu berauben scheinen *).

Hier

*) Ueberall läßt der Pater bey seinen tiefsinnigen Spekulationen seinen Witz und Scharfsinn augenscheinlich hervorstechen. Ein jeder der ihm nur einige Gegenwart seines Geistes, und nur geringes Nachdenken gönnet, wird auch hier den wahren Philosophen entdecken, der mit ungewöhnlicher Geistes-Schärfe der Wahrheit nachspüret, und sie jederzeit findet, wenn sie auch noch so tief verborgen läge.

Er beweiset nemlich, daß man in der Moral mit Grunde der Wahrheit so wenig Zweifel machen könnte, als gegen den Satz in der Geometrie — daß die Seiten gleicher Triangel auch unter sich gleich wären; daß blos das Interesse, welches die verkehrten Neigungen und Leidenschaften der Seele an den Paralogysmen in der Sittenlehre haben, auch an den Zweifeln — an den Verdrehungen, und Empörungen gegen ihre so heilsame Gesetze Schuld seye; daß, wenn eine falsche Geometrie den Neigungen, und den Lüsten so schmeichelte, wie es eine leichte Moral thut, in jener eben so viel Fehl- und Trugschlüsse würden gemacht werden, als in dieser.

Ich finde dies Raisonnement vollkommen richtig, der Natur des Geistes, den Beobachtungen und Erfarungen, die man hiebey anstellen kann, gehörig angemessen, und ungemein fruchtbar zu nützlichen und heilsamen anderweitigen Spekulationen in der Moral.

Man kann es doch bey gesundem Menschenverstande, und wohlgeordneter Kenntnis seiner selbst unmöglich läugnen, daß ein jeder Mensch von dem Guten und Bösen — vom Recht und Unrecht, — von der Gerechtigkeit und Ordnung nicht nur auf das allerleichteste sich überzeugen könne; sondern, daß es ihm vermöge seines mo-

ra-

Hier ist noch ein andrer Beweis von dem, was ich eben itzt vortrage.

IV.

ralischen Gefühles unmöglich sey, sich nicht von der Schönheit des Guten, und von der Schändlichkeit des Bösen zu überzeugen — unmöglich, den Forderungen der Sittenlehre seinen Beifall zu versagen — schlechterdings unmöglich, das Angenehme in einer jeden rechtmäßigen Handlung nicht zu empfinden.

Das beunruhigende, niederschlagende, schmerzhafte, und schädliche auch in der unbeträchtlichsten bösen und unrechtmäßigen Handlung zu verkennen. Allen andern Gründen für die Gewißheit einer Sache kann man immer Zweifel und Bedenklichkeiten entgegensetzen. Dann aber, wenn es darauf ankommt, zu wissen, ob ich in der Welt gut oder schlecht handeln müsse, entscheidet das innre Gefühl für das Gute ganz gewiß und unwidersprechlich zum Vortheil desselben.

Dem allen ohngeachtet finden sich eben so viel Fehlschlüsse, unrichtige Bestimmungen — irrige Festsetzung der Gränzen unsrer Pflichten, kurz so viel Verunstaltung, Verdrehung und Mißbrauch in der Moral, als man in einer jeden Wissenschaft, die Mathematik ausgenommen, antrift. Der Verfasser zeigt dies an dem ersten Grundsatz aller Moral daß man das höchste Wesen lieben müsse. Er sucht die Gründe einer so grossen Verfälschung der Sittenlehre, in dem Eigennutz auf, den die verkehrte Neigungen des Menschen daran haben: und beweiset dadurch seinen Hauptsatz, daß die uneingeschränkte Neigung zum Guten im allgemeinen, besonders zu dem sinnlich fühlbaren Guten die Quelle der Flüchtigkeit des Willens, und eines grossen Theils unseres Mißvergnügens sey. Ob er hier und in der Folge Scharfsinn bewiesen habe, oder nicht, überlasse ich billig dem unpartheyisch denkenden Leser. Ich werde in der Folge öftere Gelegenheit bekommen, bey den eigenthümlichen Sätzen des Paters manches bemerken zu können, was zum richtigeren Verständnis seines Systems von Belang und Nutzen seyn kann.

Eben aus der groben Unwissenheit der Menschen in den leichtesten und ersten Grundsätzen der Moral leitet

er

## IV. Zweites Beispiel. Die Unsterblichkeit der Seele wird von manchen bestritten.

Den lasterhaften muß die Entscheidung der Frage ohne Zweifel sehr viel Mühe machen, ob ihre Seele sterb-

er die Nothwendigkeit der christlichen Sittenlehre her. Man vergesse die eben nicht so sonderlich ins Ohr fallende Namen, die er aber beibehalten muste, um sich nach dem Lehrbegrif seiner Kirche zu bequemen; und man wird in seiner Beurtheilung der christlichen Moral, und der Entdeckung der Ursachen, warum man sie doch verachtet, den philosophischen, und gemeinnützigen Kopf finden, den Malebranche zu seinen Untersuchungen stets mitbringt.

Wie richtig ist alles, was er von dem Vorzug der evangelischen Lebenslehren sagt! Denn, wenn es auch wahr wäre, worauf wohl zuweilen das Nachdenken fällt; daß sehr viele Sittenvorschriften, die Jesus bekannt macht, und empfiehlt, den Heiden bereits bekannt gewesen, und daß also unsre christliche Moral nur eine Fortsetzung und Berichtigung der natürlichen und philosophischen sey: so bleibt sie eben deshalb doch von unschätzbarem Werth, weil sie jene in einem weit hellerem Licht, mit unwiderleglich, starken Bewegungsgründen, und in der unnachahmlichsten Ordnung und Verbindung liefert und vorträgt.

Der Vater gedenkt dreyer Hauptvorzüge der christlichen für der philosophischen Moral, „Jesus hat seinen „Vorschriften durch seine Gnade Annehmlichkeit verschaft, sagt er, er hat sie durch sein Beispiel sinnlich „gemacht — und durch seine Wunder ihnen die verpflichtende Kraft gegeben.„

Ich kenne den Begrif, den er mit dem Worte Gnade verbindet, hinlänglich — und ich weiß wohl, daß er von ihm, und seinen Anhängern, übertrieben und überspannt worden sey. Könnte man nicht schon deshalb den Sittenvorschriften Christi einen grossen Werth einräumen, weil er sie mit der allergrössesten Anmuth nicht nur vorgetragen hat; sondern weil ihre Ausübung auch mit dem dauerhaftesten Vergnügen der Seele verbunden ist. Wollten wir in der Vollbringung der Gebote des Evangelii

ei-

sterblich sey? wie sie es davor halten, oder ob sie nicht sterbe? wie es die Vernunft und der Glaube lehren.

einen ausserordentlichen Beistand der Gnade Gottes annehmen — ich weiß nicht, ob man dann allen Einwürfen begegnen könnte, die man doch hiegegen machet. Ich beziehe mich auf eine meiner vorigen Anmerkungen, die ich, (so wie ich auch die gegenwärtige blos für Anfänger im Denken in der Theologie bestimme) vorzüglich als eine Anwendung philosophischer Grundsätze auf die theologische lieferte. Die Gnade Gottes leistet einem jeden ihren Beistand, der das Gute thut, und die Abwesenheit seiner Kräfte dabey verspüret. Darinn hat der Christ vor dem Heiden keinen Vorzug. Aber das ist entschieden, und nach aller Geständnis wahr — in der treuen Vollbringung der Forderungen im Evangelio liegt ganz ausserordentliches Vergnügen, und weit mehr Leichtigkeit, als in den Forderungen der philosophischen Sittenlehre.

Ein andrer Vorzug der Moral des Christenthums vor jener liegt darinnen, daß in dem Beispiel Jesu der strengeste Beweis enthalten ist, daß alle Vorschriften der evangelischen Moral auszuüben möglich sind. Dagegen läßt sich auch nichts einwenden. Der giftigste Feind unsrer Religion trete auf, und beweise, wenn er es kann, daß Jesus nicht einen exemplarischen Wandel geführet, und durch seine unverfälschte Tugend allen seinen Geboten das unauflößlichste Siegel der Schönheit und Göttlichkeit aufgedruckt habe? Seine ausserordentliche Gelassenheit unter den anhaltendsten Verfolgungen, seine unbeschreibliche Sanftmuth bey dem Spott und den bittersten Kränkungen seiner Feinde — und sein ganzer Gott in allem ergebener Sinn — bestätigen es zur Gnüge, welche Anmuth und Hoheit in den Vorschriften des Christenthums enthalten sey.

Die Wunder können als ein Creditiv des Wunderthäters seiner Sendung Ansehn, allgemeine Würde, und verbindende Kraft gewähren. Da sie die sichtbarsten Beweise einer göttlichen mitwirkenden Vorsehung sind; so sollten sie auch billig den Beifall aller vernünftigen Menschen zu der Lehre erwecken, die sie bestätigen.

Da

ren. Das ist für sie von der allergrössesten Wichtigkeit. Ihre ganze Ewigkeit steht hier auf dem Spiele. Davon hängt die ganze Ruhe ihres Geistes ab. Woher käme dann ihre Ungewisheit und Zweifel hierinne anders, als daher, daß sie einer ernsthaften Aufmerksamkeit nicht fähig sind, und daß ihr unruhiger und verdorbener Wille den Verstand verhindert, die Gründe in genaue Erwegung zu ziehen, welche der Meinung widersprechen, deren Wahrheit sie wünschen. Ist es dann eine so schwere Sache den Unterschied zwischen Seele und Leib, zwischen dem, was denket, und dem, was ausgedehnt ist, zu wissen? gehöret ein so grosses Nachdenken des Geistes dazu, um zu begreifen, daß ein Gedanke nichts rundes oder viereckiges seyn könne; daß die Ausdehnung zwar verschiedener Figuren und Bewegungen, keinesweges aber des Denkens und Urtheilens fähig sey; daß folglich das denkende, und das ausgedehnte zwey ganz entgegengesetzte Wesen sind. Indessen ist dieses schon hinreichend, um daraus zu beweisen, daß die Seele unsterblich sey *), und daß sie nicht vergehen könne, wenn auch der Körper vernichtiget würde.

Wenn dabey bleibt es aber doch entschieden, daß sie zu keiner Pflicht verbinden können, die nicht bereits in der Natur des Menschen, und der Gesellschaft, ihren Grund hätte, wozu wir also ohne Wunder verbunden sind.

Anm. des Uebers.

*) Man wird nicht leicht einsehen, wie der Verfasser sagen kann: dieses ist schon hinreichend zu beweisen, daß die Seele unsterblich sey. Meines Erachtens beziehet er sich auf das denkende und ausgedehnte, weil diese einander entgegengesetzte Wesen sind. Einander völlig entgegengesetzte Wesen müssen auch einander völlig entgegengesetzte Folgen haben; folglich, da der Körper zusammengesetzt, und alles zusammengesetzte der Auflösung unterworfen ist, wird er auch dieses Schicksal erfaren, das ist er wird zu Grunde gehen: die Seele aber als einfach

kann

Wenn eine Substanz vergeht, so müssen freilich die Nebenbestimmungen (modi *) derselben, oder die Art und Weise ihres Daseyns zu gleicher Zeit mit untergehen. Wenn ein Stück Wachs vernichtet würde, so müsten die Figuren dieses Wachses auch vernichtet werden, weil die Rundung des Wachses, zum Beispiel, im Grunde betrachtet nichts anders ist, als das Wachs selbst auf diese oder eine andere Art. Sie kann also ohne das Wachs nicht bestehn. Wenn Gott alles Wachs, das in der Welt ist, zerstören und vernichten wollte; so würde doch daraus noch nicht folkann sich nicht selbst das Daseyn nehmen, — und nichts endliches hat sie ausser sich, was ihr Daseyn, da sie einfach ist, — stören könnte; das Unendliche, Gott zernichtet sie nicht, weil es wider seine Absichten ist — also wird sie fortdauern, das ist unsterblich seyn.

Anm. des Uebers.

*) Das Wort modus wird von den Philosophen in einer dreifachen Bedeutung, und wie sie sich ausdrücken, latissime, late, und stricte genommen. In der ausgebreitesten Bedeutung (latissime) zeigt es jede Bestimmung eines Gegenstands an, auf diese Art ist der specifische Unterschied (differentia specifica) ein modus. In weitläufiger Bedeutung (late) verstehet man alle Bestimmungen darunter, die der Sache ausser ihrem Wesen zukommen. Demnach theilet man den Gegenstand in sein Wesen und seine Nebenbestimmungen ein: diese sind die modi oder affectiones, und leiden wiederum eine Untereintheilung in unbedingte und bedingte Nebenbestimmungen; dem Wesen unbeschadet können die letztern weg seyn. Endlich im engern Verstande stellet man sich unter modus alles zufällige (accidentia praedicabilia & analoga modorum) im Gegenstande vor, es mag einen innern oder äussern Grund haben; hat es einen innern, so sind es analoga modorum, hat es einen äusseren, die accidentalia praedicabilia. In was für einer Bedeutung der Verfasser das Wort modus gebraucht, will ich nicht ganz entscheiden, man wird es aus dem Zusammenhange erkennen, mir scheint er es aber in der zweiten zu nehmen.

Anm. des Uebers.

folgen, daß eine andre Substanz, oder die Modi einer andern Substanz vernichtet wären. Alle Steine, zum Beispiel, würden mit ihren Modis zu bestehn fortfaren, weil die Steine Substanzen oder vor sich bestehende Wesen, nicht aber die Modi des Wachses sind.

Ferner; wenn Gott die Hälfte eines Körpers vernichtete, so würde daraus noch nicht folgen, daß die andere Hälfte auch vernichtet würde. Diese letzte Hälfte ist mit der andern verbunden, sie ist aber doch mit ihr eines. Wenn also eine Hälfte vernichtet ist, so folgt der Kenntnis unsrer Vernunft gemäß, so viel daraus, daß die andere Hälfte mit der vernichteten in keinem Verhältnis mehr stehe, aber es folgt nicht daß sie nicht mehr sey. Da der Gedanke also keine Modifikation der Ausdehnung ist, so wird unsre Seele auch nicht vernichtet, wenn man auch voraussetzen wollte, daß der Tod unsern Körper vernichtete.

Allein; man hat auch nicht einmal Gründe zu glauben, daß der Körper vernichtet würde, wenn er zerstöret wird. Die Theile, die ihn zusammensetzen, zerstreuen sich in die Luft, und lösen sich in Staub auf. Man sieht sie nicht mehr, man erkennt sie nicht mehr. Das ist alles richtig. Aber daraus kann man noch nicht schliessen, daß sie nicht mehr sind: denn die Seele kann sie sich doch immer noch vorstellen. Theilet man ein Senfkorn in zwey, in vier, in zwanzig Theile, so vernichtet man es freilich vor unsern Augen. Man sieht es nicht mehr. Aber an und vor sich selbst, und vor die Seele vernichtet man es nicht; denn die Seele erblickt es doch, wenn man es auch in tausend, oder hunderttausend Theile eintheilen wollte.

Für einen jeden, der seine Vernunft mehr brauchet, als seine Sinne, ist es eine ausgemachte Sache, daß durch die gewöhnlichen Kräfte der Natur nichts vernichtet werden könne. So wie dem natürlichen Lauf der Dinge nach nicht Etwas aus Nichts entstehen kann, so ist es auch unmöglich, daß eine Substanz, oder ein Ding Nichts werde. Beides der Uebergang eines Dinges zum Nichts – und der Uebergang des Nichts zu einem Ding – ist eine gleich unmögliche Sache. Die Körper können zwar verfaulen, wenn man die Veränderung, die sich mit ihnen zuträgt, Verfaulung nennen will: sie können aber nicht vernichtet werden. Das Runde kann ein Viereck – das Fleisch kann Erde, kann Luft – und kann alles werden, was man will; denn eine jede Ausdehnung ist aller Arten der Configuration empfänglich: die Substanz des Runden, oder des Fleisches kann aber nicht vergehn. Es giebt gewisse bestimmte Gesetze in der Natur, denen zufolge die Körper nach und nach ihre Formen verändern; die auf einander folgende Verschiedenheit dieser Formen macht eben die Schönheit des Ganzen aus, und flösset dem Herzen tiefe Bewundrung des grossen Urhebers der Welt ein. Aber kein Gesetz in der ganzen Natur ist für die Vernichtung irgend eines Wesens. Denn das Nichts hat nichts Schönes, und nichts Gutes – und doch liebt der Urheber der Natur sein Werk. Die Körper können sich folglich wohl verändern, aber nicht untergehn und vernichtet werden.

Wollte sich aber jemand an das Zeugnis seiner Sinne halten, und auf der Behauptung hartnäckig bestehen, die Auflösung der Körper seye eine wirkliche Vernichtung, weil die Theile, in welche sie sich auflösen, unsern Augen nicht mehr sichtbar sind; so wollte ich ihn bitten, sich zu erinnern, daß die Körper lediglich des-

halb sich in solche dem Auge undurchdringliche Theile auflösen, weil sie ausgedehnt sind. Ist die Seele nicht ausgedehnt, so ist sie auch nicht theilbar; ist sie aber nicht theilbar, so wird man es auch zugestehn müssen, daß sie in diesem Sinn das Wort genommen, nun auch nicht könne zerstöret werden. Wie könnte man sich aber einbilden, daß die Seele ausgedehnt und theilbar sey? Man kann zwar durch eine gerade Linie ein Viereck in zwey Triangel, in zwey Parallelogrammen, in zwey Trapezen eintheilen; wie läßt es sich aber gedenken, und wo wäre die Linie, die ein Vergnügen, oder den Schmerz, oder einen Wunsch durchschneiden könnte? was für eine Figur würde wohl aus dieser Theilung herauskommen? In der That; so fruchtbar auch sonst die Einbildungskraft ist, so halte ich sie doch nicht für so ergiebig an falschen Ideen, daß sie sich hierüber die nöthige Genugthuung geben könnte.

Die Seele ist also nicht ausgedehnt, nicht theilbar, sie ist den Veränderungen nicht unterworfen, welche die Körper erleiden. Demohnerachtet ist sie ihrer Natur nach nicht unveränderlich. Wenn der Körper einer unendlichen Anzahl verschiedener Figuren und Configurationen fähig ist, so kann die Seele auch eine unendliche Anzahl verschiedener Vorstellungen, und verschiedener Modifikationen haben. So wie sich nach unserm Tode die Substanz unseres Fleisches in Erde, in Dünste, und in eine unendliche Anzahl andrer Körper auflösen wird, ohne vernichtet zu werden; so wird alsdann unsre Seele, ohne deshalb in das Nichts zurückzukehren, Gedanken und Empfindungen haben, die von denen ganz verschieden sind, welche sie in dem gegenwärtigen Leben gehabt hat. So lange wir leben, ist es nothwendig, daß unser Körper aus Fleisch und Knochen zusammengesetzt sey. Eben so nothwendig ist es, wenn wir

leben wollen, daß unsre Seele die Ideen, und die Empfindungen habe, welche sie in Beziehung auf den Körper, mit dem sie verbunden ist, nun wirklich hat. Wird sie aber erst von ihrem Körper getrennet seyn, so wird sie auch die unumschränkte Freiheit erhalten, alle Arten von Ideen und Modifikationen zu bekommen, so verschieden sie auch von denen seyn mögen, die sie gegenwärtig hat. Auch unser Körper wird alle Arten von Figuren, und Configurationen empfangen können, wenn sie auch von denenjenigen noch so verschieden sind, die er haben muß, wenn er der Körper eines lebenden Menschen seyn soll *).



*) Da die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele von der äussersten Wichtigkeit ist, und ein vernünftiger Mensch dem zufolge für die möglichste Ueberzeugung in dieser zur Gemüthsruhe, und glücklichen Ausübung der Tugend unentbehrlichen Wahrheit sorgen muß; — so sind auch von jeher alle Bestrebungen des menschlichen Verstandes dahin gegangen, hierüber, Licht und Gewißheit zu verbreiten.

Belustigend wäre es allerdings, wenn man einmal eine Geschichte von dem Lehrsatz, die Seele ist unsterblich lieferte. Das ist; wenn man die verschiedene Meinungen der Alten, und der neueren Zeiten über den Zustand der menschlichen Seele nach dem Tode, anführen, die Beweise für diese Wahrheit, aber auch die Einwürfe, und die Gegenbeweise gehörig unter einander vergleichen, und so urtheilen wollte, wo die Wagschaale den Ausschlag geben würde.

Hier wird keiner meiner Leser dergleichen suchen, da ich kein Lehrbuch schreibe, sondern meinen Schriftsteller nur erläutere, seine Meinungen, und Urtheile anwende, und ihn, wenn es nöthig scheinet, berichtige. Ich will die neuesten Veränderungen in dieser importanten Lehre indessen doch berüren.

Arnauld hielt es für einen merkwürdigen Beweis einer ganz besondern Vorsehung, daß sie den Cartesius erwecket

Aus dem, was ich gesagt habe, läßt es sich meiner Meinung nach erkennen, daß die Unsterblichkeit nicht so schwer wecket hätte, der die Unsterblichkeit der Seele endlich einmal ordentlich und strenge bewiesen habe.

Dieser Beweis beruhet auf der Voraussetzung, daß die Seele einfach sey. Ist dieser Satz richtig, so ist es evident, daß sie nicht könne aufgelöset werden, folglich unverweslich seyn müsse. Nach dem Cartesius, seitdem die Wolfische Philosophie allgemein sich ausgebreitet hat, ist man mit diesem Beweis nicht mehr zufrieden gewesen, denn er hebt auch in der That den Einwurf der Vernichtung nicht auf, obgleich die Seele, wenn sie immateriell ist, durch alle Kräfte der Natur nicht vernichtet werden kann.

Herr Professor Meier führt in seinem Werke über die Unsterblichkeit der Seelen folgenden Beweis: „Erstlich, sagt er, ist zu beweisen, daß keine endliche Substanz von einer andern endlichen Substanz kann vernichtet werden. Wir wollen zwey endliche Substanzen nehmen, A. und B. B. soll einen Versuch thun, die Substanz A. zu zerstören. B. muß also eine Handlung vornehmen, und in A. wirken. Keine Wirkung der einen Substanz in die andere ist in dieser Welt ohne Gegenwirkung, welche noch überdem der Wirkung jederzeit gleich ist. Indem also B. in A. wirket, um es zu zernichten, so widersetzt sich A, und sein Widerstand ist so stark, als der Anfall. Da nun dieses von einem jeden wiederholten Anfalle der Substanz B. auf die Substanz A, gilt: so ist offenbar, daß A, so lange es angegriffen wird, mit gleichem Nachdrucke zurückwirke. So lange die Substanz A. wirket, so bleibt sie wirklich, und lebendig. Es ist demnach gewiß, daß keine endliche Substanz die andere vernichten könne.

Zum Verständnis dieses Beweises gehört wieder ein andrer Erweis, daß nemlich in dieser Welt keine Wirkung ohne Gegenwirkung sey. Hierüber verweise ich auf Baumgartens Metaphysick, von dem ersten Ursprung der Körper.

Daß

schwer zu begreifen sey. Wenn aber doch so viele Menschen daran zweiflen, woher sollte das anders kommen, als,



Daß Gott unsere Seele vernichten könne, hat nicht den geringsten Zweifel. Ob er es aber thun wolle, das ist eine andere Frage.

Herr Mendelsohn in seinem fürtreflichen Phädon hat diesen Einwurf, seinem eigenen Geständnisse nach vielleicht nicht ganz aus dem Wege geräumt. Wie aber, läßt er im ersten Gespräch, den Cebes fragen, wenn die Seele von einer übernatürlichen Macht, von einer Gottheit zerstöret würde? Wie glücklich, antwortete Sokrates, wie wohl versorgt sind wir, wenn wir nichts, als die unmittelbare Hand des einzigen Wunderthäters zu fürchten haben? Was wir besorgten, war, ob die Natur unsrer Seele nicht an und für sich selbst sterblich sey; und diese Besorgnis suchen wir durch Gründe zu vereiteln — ob aber Gott, der allgütige Schöpfer und Erhalter der Dinge, sie durch ein Wunder zernichten werde? Nein Cebes! laß uns lieber befürchten, die Sonne würde uns in Eis verwandeln, ehe wir von der selbstständigen Güte eine grundböse Handlung, die Zernichtung durch ein Wunderwerk befürchten wollen.

Herr Professor Meier ist zwar in dem angeführten Buche der Meinung, daß man die Unsterblichkeit der Seele nicht geometrisch beweisen könne, und, ob er gleichhernach seine Meinung geändert, und einen mathematischen Beweis hat liefern wollen, so werden gewiß seine Leser mehr mit dem ersteren zufrieden seyn. Seine ersten Gedanken hierüber gründet er erstlich darauf, daß derjenige, welcher die Unsterblichkeit der Seele erweisen wollte, darthun müßte, daß sie zu dem Plan der ganzen Welt gehöre. Wer dies leisten will, der muß den Zusammenhang der ganzen Welt übersehen; — da nun dies kein Mensch zu thun im Stande ist, so kann folglich auch kein Mensch einen solchen Beweis führen. Ich mag hier nicht entscheiden, ob etwa zu viel verlanget sey? Herr Meier glaubt es wenigstens selbst. Zweitens stützet er sich auf einen andern Satz, daß wir Menschen von zukünftigen Begebenheiten in dieser Welt nichts mit vollkommner Gewißheit zum voraus wissen können, u. s. f.

weil es ihnen nicht gefällt, über die Gründe, die die Unsterblichkeit beweisen, in dem Grade der Aufmerksamkeit nachzudenken, der zur Ueberzeugung erfordert wird? daß sie aber das nicht wollen – sollte es nicht aus der Unbeständigkeit und Unruhe des Willens herzuleiten seyn, der den Verstand unaufhörlich in Verwirrung setzt, und ihm die nöthige Zeit raubt, die Begriffe zu unterhalten, welche ihm die gegenwärtigsten sind, worunter die Begriffe vom Gedanken und von der Ausdehnung gehören. So wie ein Mensch, in dessen Herzen eine Leidenschaft wütet, oder ein andrer, der die Augen auf alle Seiten unaufhörlich wirft, zum öftern die Gegenstände nicht bemerkt, die ihm die allernächsten und sichtbarsten sind. Die Untersuchung über die Unsterblichkeit der Seele bleibt also in aller Absicht betrachtet eine der allerleichtesten, wenn man nur ohne der Einbildungskraft sein Ohr zu öfnen, die klare und deutliche Idee von der Ausdehnung mit dem Gedanken vergleicht, und ihr Verhältnis gegen einander mit einigem Nachdenken des Geistes betrachtet *).

Wenn

Ich habe mich besonders hier an Herrn Meier gehalten, weil er mit allem Recht auf den Ruhm Anspruch machen kann, durch sein fürtrefliches Buch, und die darüber geführten Streitigkeiten, in dieser Materie ein grosses Licht angezündet zu haben. In der Folge hat man sich weniger an vielsprechende Titel gehalten, und es scheint, daß nach und nach der Philosoph ein jedes Buch, das mit dem Titel einer mathematischen Demonstration von der Unsterblichkeit der Seele pranget, mit eben der Gleichgültigkeit ansehn werde, mit der der Mathematikus die vielen Schriften von der Quadratur des Zirkels betrachtet. Wir sind glücklich, daß die Unsterblichkeit der Seele nach der Vernunft höchst wahrscheinlich, nach den Aussprüchen der heiligen Schrift aber ungezweifelt gewiß sey.

Anm. des Uebers.

*) Aus dem Verhältnis der Ausdehnung gegen den Gedanken wird man leicht einsehen, daß nicht dem Ausgedehnten

Wenn der Leichtsinn und die Unbeständigkeit des Willens unserm Verstand es nicht einmal erlaubt, Dinge, die uns gegenwärtig sind, und an deren Kenntnis uns äusserst gelegen ist, bis auf ihren Grund zu erforschen: wie viel weniger wird er es gestatten, über entferntere Dinge nachzudenken, welche in gar keinem Verhältnisse mit uns stehen? Wenn wir also bey dem grösten Theil der Dinge, deren Kenntnis uns unentbehrlich ist, unsre Unwissenheit gestehn müssen, wie viel weniger werden wir sie läugnen können, wenn es Dinge betrift, welche uns ganz unnütz und vergeblich scheinen.

Ich habe keinesweges nöthig, dies durch Beispiele zu beweisen, die keine beträchtliche Wahrheit in sich schliessen, und also nur verdrieslich sind. Denn, wenn es wirklich Dinge giebt, um die man sich gar nicht bekümmern muß, so sind es gewiß solche, die zu nichts in der Welt nutzen können.

Wenn auch nur wenige Menschen sich mit ganz unnützen Dingen beschäftigen, so sind es doch immer mehr, als es seyn sollten. Niemals kann die Anzahl derer zu groß seyn, die sie verachten, vergessen, und sich nicht die geringste Mühe geben, über sie zu urtheilen.

Es ist kein Fehler eines eingeschränkten Verstandes, manche Dinge nicht zu wissen — das ist ihm

 allein

ten oder Körper der Gedanke, sondern einer für sich bestehenden Kraft, die einfach ist, zukomme. Da nun das einfache weder durch ein ander endliches Ding kann zernichtet werden, noch sich selbst zu zerstören vermögend ist; und von Gott seinem Entzweck gemäß unaufhörlich erhalten wird, so muß ein solches als die Seele unsterblich seyn.

Anm. des Uebers.

allein als ein Fehler auszulegen, daß er über sie urtheilen will, da er sie doch nicht kennet. Die Unwissenheit ist ein nothwendiges Uebel, allein den Irthum kann und muß man verhüten. Ich verdamme folglich die Unwissenheit der Menschen in sehr vielen Dingen keinesweges. Die voreiligen Urtheile tadle ich, die sie darüber fällen.

## V. In abstrakten, oder solchen Dingen, die gar keine Beziehung auf uns haben, ist unsere Unwissenheit ausserordentlich groß.

So bald die Dinge in der Welt in einem merklichen Verhältnis mit uns stehen, so bald sie sinnlich sind, und in das Gebiet der Einbildungskraft gehören; so kann man auch sagen, daß der Verstand sich damit beschäftige, und davon einige Kenntnis haben könne. Denn, wenn wir es erst einsehen, daß die Dinge eine Beziehung auf uns haben, so denken wir mit Neigung an sie; wenn wir aber fühlen, daß sie uns rühren, so beschäftigen wir uns mit ihnen aus Vergnügen. In vielen Dingen würden wir also klüger und einsichtsvoller seyn, als wir es doch wirklich nicht sind, wenn die Unruhe und die unaufhörliche Bewegung unsres Willens unsre Aufmerksamkeit nur nicht zu sehr in Verwirrung und Ermüdung setzte.

So bald aber etwas abstrakt ist, und in geringerem Grade in die Sinne fället; so können wir davon nur mit grosser Schwierigkeit eine gewisse Erkenntnis erhalten. Nicht; weil sich abstrackte Wahrheiten an und vor sich selbst mit vieler Schwierigkeit begreifen liessen, sondern deshalb, weil die Aufmerksamkeit und die durchdringende Erkenntnis unsers Geistes gewöhnlicherweise mit dem sinnlichen Anblick der Gegenstände zu gleicher Zeit ihren Anfang und ihr Ende nimmt.

nimmt; weil man an nichts anders denkt, als an das, was man siehet, und empfindet, und zwar nur so lange, als man es siehet, und empfindet.

So viel ist entschieden. Wenn unser Verstand ohne Darzwischenkunft irgend einer Empfindung sich mit den klaren, und deutlichen Begriffen beschäftigen könnte; wenn die Unbeständigkeit des Willens seine geschäftige Kraft nicht unaufhörlich auf andere Gegenstände hinlenkte: so würden wir in unendlich vielen Untersuchungen über die Natur, die wir itzt für unauflöslich halten, nicht so beträchtliche Schwierigkeiten finden, und in geringer Zeit die Unwissenheit, und die Irthümer ablegen lernen, die uns itzo in Absicht dieser Untersuchungen unvermeidlich sind.

So bleibt es, zum Beispiel, eine für einen jeden Menschen, der von seinem Verstand den nöthigen Gebrauch macht, unwidersprechlich entschiedene Wahrheit; daß die Schöpfung, und die Vernichtung die gewöhnlichen Kräfte der Natur übersteigen. Wollte man sich dem zufolge nur an den reinen und unvermischten Begrif unsres Verstandes aufmerksam halten; so würde man die Schöpfung und Vernichtung einer unendlichen Anzahl neuer Wesen, als der substantiellen Formen – der Beschaffenheiten, der wirklichen Fähigkeiten, und Vermögen, nicht mit so geschwinder Bereitwilligkeit annehmen, und behaupten, u. s. f. – In den deutlichen Begriffen, die man nun einmal von der Ausdehnung, von der Figur, und von der Bewegung hat, würde man von den Naturbegebenheiten den Grund aufsuchen. Das wäre auch nicht allezeit so mühsam, als man sich einbildet. Denn alle Dinge in der Natur sind unter einander verbunden, und eines beweiset das andere.

Die

Die Wirkungen des Feuers, bey Canonen und bey Mienen unter der Erde, zum Beispiel, sind sehr auffallend; und ihre Ursache ist doch sehr verborgen. Wenn man indessen, anstatt den Eindrücken der Sinne und manchen falschen oder irreführenden Erfarungen Gehör zu geben, sich nur immer an dem einzigen Begrif des reinen Verstandes halten wollte: daß ein nur in geringe Bewegung gesetzter Körper unmöglich eine gewaltsame Bewegung hervorbringen könne, weil er dem Körper, der ihn anstösset, nicht mehr Geschwindigkeit geben kann, als er selbst hat; so würde man daraus ohne alle Mühe den Schluß machen, daß man eine sehr subtile, unsichtbare, und in ausserordentliche Bewegung gesetzte Materie annehmen müsse, die in alle Körper überhaupt verbreitet sey. Noch weit mehrere Dinge würden sich daher erklären lassen, die uns so wohl die Natur des Feuers bekannter machen, als auch zur Entdeckung noch vieler anderer, verborgen liegender Wahrheiten verhelfen würden.

Da nemlich in einer Canone, oder in einer Miene sich grosse Bewegungen äussern, zu deren Hervorbringung alle die sichtbare Körper, die sie umgeben, nichts beitragen können; so ist das auch beständig ein in die Augen fallender Beweis, daß es noch unsichtbare Körper gebe, die nicht empfunden werden können, – die wenigstens mit einer Canonenkugel gleich starke Bewegung haben; und, da sie sehr fein und zart sind, ganz allein, ohne anzustossen, und ohne etwas zu zerbrechen, durch die Zwischenräume der Canone durchgehen können, ehe sich Feuer in derselben befindet, das ist, (wie es Herr Des Cartes *) weitläuftiger und mit

*) Siehe die Principia philosophiae. S. die sechzehnde Erläuterung über die Erzeugung des Feuers. Anm. des Verf.

Die

mit vieler Wahrscheinlichkeit erkläret hat,) bevor sie die harten und groben Salpetertheile, aus denen das Pulver zusammengesetzt ist, umgeben haben. Sobald sich aber das Feuer in denselben befindet, das ist, so bald die feinen und in Bewegung gesetzten Theile die gröbere und solidere Bestand-

Die Stelle des Cartesius, worauf der Vater ohne Zweifel sein Augenmerk richtet, ist diese. Sie findet sich im vierten Theil seiner philosophischen Grundsätze im 109 und folgenden Abschnitten. Ich will sie übersetzt anführen: „Nichts, sagt er, fängt schneller Feuer, und erhält es länger, als das Schießpulver, welches aus Schwefel, Salpeter, und Kohlen zusammengesetzt ist. Schon der Schwefel allein ist sehr brennbar, weil er aus kleinen Theilchen sehr scharfer Säfte besteht, welche in so zarte und dichte kleine Zweige Röhren voller öhllichten Materie eingeschlossen sind, daß zwischen diesen kleinen Röhren dem ersten Element viele Durchgänge offen stehen. Daher hält man auch in der Medicin den sehr heissen Schwefel ungemein brauchbar.

Der Salpeter besteht aus länglichten harten Theilen, die von dem gemeinen Salz sich dadurch unterscheiden, daß sie an dem einen Ende dicker, als an dem andern sind. Das erhellt bereits daher, daß er, wenn man ihn im Wasser auflöset, nicht, wie das gemeine Salz, in viereckigen Figuren auf der Oberfläche des Wassers zusammenrinne, sondern auf dem Grund, und an den Seiten des Gefässes sich anhänge.

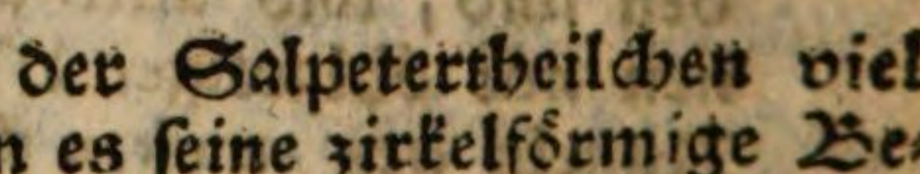
Was die Grösse dieser Theilchen betrift, so glaube ich, unter ihnen sey ein solches Verhältnis, daß die Theilchen der scharfen im Schwefel befindlichen Säfte, wenn sie von dem ersten Element in Bewegung gesetzt worden sind, und auch aus den Zwischenräumen der kleinen mit öhlartiger Materie vollgestopften Röhren die Kugeln des zweiten Elements heraus stossen, und zugleich die Theilchen des Salpeters, welche dicker sind, als sie, in schleunige Bewegung setzen.

Die Theile des Salpeters aber neigen sich auf ihrer dickeren Seite vermöge ihrer Schwere herunter; ihre vornehmste Bewegung geschieht mithin auf der

schär-

standtheile des Salpeters umgeben, und ihnen folglich ihre sehr starke, und äusserst heftige Bewegung mitgetheilet haben; so muß alles zerspringen, weil die Oefnungen der Canone, welche den subtilen Theilen, von denen ich rede, freien Durchgang liessen, als sie allein waren, nicht groß genug sind, um die gröberen Salpetertheile, und einige andere, aus denen das Pulver zusammengesetzt ist, durchzulassen, wenn sie von den feineren Theilen, die sie umgeben, fortgestossen worden sind.

So wie das Wasser in kleinen Bächen, welches unter einer Brücke fließt, wegen der Kleinheit seiner Theile sie weder erschüttert, noch umstösset: so geht nun auch die zarte und subtile Materie, von der ich eben geredet habe, die Oefnungen aller Körper gerade durch, ohne in ihnen in die Sinne fallende Veränderungen zu machen. Wie nun aber eben dieser Bach eine Brücke umreissen kann, wenn er grosse Stücken Eis, oder noch mehr solidere Körper in seinem Lauf




schärferen Seite, welche aufwärts gerichtet, in B einen gekrümmeten Kreis beschreibt, erst einen sehr kleinen, als in C; der aber, (wenn kein Hindernis dazwischen kommt) in D so gleich grösser wird; da unterdessen die Schwefeltheilchen sich zu allen Seiten mit der grösten Geschwindigkeit hinbewegen, und so zu den andern Salpertheilen in kurzer Zeit hingelangen.

Weil aber ein jedes der Salpetertheilchen viel Raum erfordert, in welchem es seine zirkelförmige Bewegung beschreibt; so wird nun auch die Flamme des Pulvers weit ausgebreitet: und, da sie mit der Spitze, welche in die Höhe gerichtet ist, diese Zirkel beschreiben, so geht auch ihre ganze Gewalt in die Höhe hinauf; folglich, da es ungemein trocken und subtil ist, so kann man es ohne Schaden in der Hand anzünden.„

Anm. des Uebers.

lauf mit sich fortzieht, und sie mit eben der Stärke der Bewegung, in der er selbst läuft, gegen sie hinstösset: so kann auch jene feine Materie alle die uns in Erstaunen setzende Wirkungen hervorbringen, die wir in Canonen, oder in den Minen erblicken. Sie theilet nemlich den Theilen des Pulvers, die sich mit ihr vermischen, ihre Bewegung mit, welche weit schneller und gewaltsamer ist, als alle Bäche und Ströme sich zu bewegen im Stande sind. Diese Pulvertheile; weil sie zu dick sind, können durch die Oefnungen des Körpers, der sie umschliesset, nicht frey durchkommen, folglich müssen sie ihn mit Gewalt aus einander reissen, damit sie ungehindert durchgehn können.

Der gröste Theil der Menschen kann sich dergleichen feine und zarte Theilchen nicht vorstellen, und, da er sie nicht sieht, so hält er sie für Chimären. Wo sich der Gesichtskreis endiget, sagt Baco, da höret beinahe immer die Betrachtuug des Verstandes auf. Um über Dinge, die sie doch nicht wissen, nur nicht stillschweigen zu dürfen, erfinden viele Philosophen lieber eine neue Entität *). Macht man nun gegen diese ihre falsche und unverständliche Vorausetzungen den Einwurf, daß das Feuer doch nothwendig aus sehr flüchtigen und in starke Bewegung gebrachten Theilen bestehen müsse, weil es so gewaltsame Bewegungen hervorbringet, und eine Sache der andern nicht etwas mittheilen kann, was sie selbst nicht hat;

*) Ganz recht hat der Verfasser: er merkte aber nicht, daß er selbst hie und da in diesen Tadel verfiel. Recht zu bewundern ist es, daß auch zu unsern Zeiten solche philosophische Brut noch nicht ausgegangen, die sich selbst das erschaffet, wodurch sie erklären will, als wenn sie ganz unwissend in den Grundregeln wäre: ähnliche Wirkungen müssen ähnliche Ursachen haben, oder die Zergliederung der Wirkung muß auf ihre Ursache führen.

Anm. des Uebers.

hat; (dies ist ein sehr gründlicher und wichtiger Einwurf); so lassen sie es an eingebildeten, und nichtsbedeutenden Unterscheidungen, zum Beispiel, daß es zweydeutige (equivoques) und nicht zweideutige (univoques) Ursachen gebe, nicht fehlen, und verwirren lieber alles, um nur den Schein zu erhalten, etwas gesagt zu haben, da sie im Grunde doch nichts sagen. Denn; daß, in dem Sinn, wie sie es nehmen, in der ganzen Natur es keine zweideutige Ursache (cause équivoque) gebe, sondern, daß sie der Unwissenheit ihr chimärisches Daseyn zu verdanken habe, leuchtet einem jeden aufmerksamen und denkenden Kopf so gleich unwidersprechlich ein.

Also mehr klare und deutliche Begriffe sollten wir uns zum Anschauen wählen, wenn wir die Natur zu kennen wünschen. Den Leichtsinn und das Unbeständige unseres Willens sollten wir emsiger beherrschen lernen, wenn wir die Dinge in der Welt bis auf ihren Grund penetriren wollen. So lange der Wille fahrläßig, unbeständig, und flüchtig ist; wird der Verstand immer noch schwach, superficiell, und dem Irthum ausserordentlich ergeben bleiben.

Freilich wird es ermüden, und einigen Zwang verursachen, wenn wir die Dinge an deren Kenntnis uns gelegen ist, bis auf ihren Grund erforschen wollen: — wo ist aber auf der Erde etwas ohne Mühe und Arbeit zu haben?

Es ist eine Schande, wenn Leute, denen es an Kopf nicht fehlet, wenn Philosophen, denen in aller Absicht die Untersuchung und Verteidigung der Wahrheit eine theure Pflicht seyn müßte, ohne zu wissen, was sie sagen, in den Tag hineinschreiben, und reden, und sich mit Kunstwör-

tern

tern begnügen, die für einen des Denkens gewohnten Verstand nicht den geringsten deutlichen Begrif haben *).

---

## Drittes Hauptstück **).

I. Die Neugierde ist natürlich, und nothwendig. II. Drey Regeln, sie gehörig zu mäßigen. III. Erklärung der ersteren Regel.

## I. Die Neugierde ist natürlich und nothwendig.

So lange die Menschen für ein Gut, welches über ihre Kräfte hinausgesetzt ist, eine Neigung haben, so lange sie es nicht besitzen; so lange wird ihnen eine gewisse innere Neigung zu allem, was das Kennzeichen des Neuen, und des Ausserordentlichen trägt, nicht fehlen. Sie werden unausgesetzt nach Dingen laufen, die sie weder kennen, noch in gehörige Erwegung gezogen haben, in der Hofnung, in ihnen das zu finden, wornach sie trachten: und, da sich ihr Geist nur allein in dem Anschauen dessen begnügt und zufrieden stellet, für den sie eigentlich geschaffen sind; so werden sie so lange in beständiger Unruhe, und Be-

*) Hier mahlet er den Scholastiker recht nach der Natur ab. Anm. des Uebers.

**) Man erinnre sich, daß der Pater drey Hauptneigungen als natürliche annimmt; — die Neugierde, — die Selbstliebe — die Liebe und Neigung zu andern. Anm. des Uebers.

Bewegung bleiben, bis er endlich in seinem majestätischen Glanz, und in seiner Hoheit ihnen erscheine.

Diese Einrichtung des Geistes ist ohne allen Zweifel dem Zustande der Menschen sehr angemessen. Es ist weit schätzbarer, die Wahrheit, und das Glück, das man noch nicht besitzt, mit dem ängstlichsten Geistestriebe aufzusuchen, als in einer falschen Ruhe sich zu versenken, und sich mit Lügen, und falschen Gütern zu behelfen, so wie auch der gröste Theil hierinn seine Sättigung zu finden scheinet. Der Mensch sollte gegen Wahrheit und Glückseeligkeit nicht unempfindlich bleiben. Das Neue und Ausserordentliche müste ihn folglich dazu aufmuntern; es giebt mithin eine Neubegierde, die nicht nur erlaubt, sondern auch als nöthig zu empfehlen ist. Da die gewöhnlichen und bekannten Dinge das wahre Gut nicht in sich enthalten, und die veralterten Meinungen der Philosophen sehr ungewiß sind *), so ist es sehr billig, neuere Entdeckungen und Aufschlüsse mit neugierigem Gemüth aufzusuchen, und in dem Besitz der gewöhnlichen Güter nie ganz zufrieden zu seyn.

Wenn

*) Hier kann man den Grund anzeigen, warum die neuern Philosophen vor den alten vielen Vorzug haben. Diese haben sich mehr mit durch die Phantasie entstehenden Bildern beschäftiget; jene bauen auf Erfarung, es geschehe nun unmittelbar oder mittelbar: das giebt ihrer Erkenntnis mehrere Gewißheit. Die Alten sahen noch nicht so recht ein, daß wir nichts wissen, als was die Erfarung entweder unmittelbar oder mittelbar lehret. Man könnte sich zwar auf Epikur berufen. Es ist wahr, er einer der letzten unter den Griechen, war eigentlich der erste klug gemacht durch die offenbaren Abwege seiner Vordenker, der recht dazu berufen schien, dieser Erkenntnisart zu huldigen: allein er verfehlte den Weg in der Mitte. Daher seine Empfindungsphilosophie zu einseitig ausfiel.

Anm. des Uebers.

Wenn der Geometer neue, den Sätzen des Euclides zuwiderlaufende Bemerkungen machen wollte; wenn er zu behaupten sich unterfienge, daß die Geometrie mit Irthümern angefüllet sey, wie es Hobbes *) in dem Werk unternahm, das er gegen den Stolz der Geometer schrieb: — über eine solche Art der Neuheit müßte man sich mit allem Recht beklagen, da man der bekannten Wahrheit, treu bleiben, und nur in so fern neugierig seyn muß, als es uns zur Entdeckung der Wahrheit hilft. Man kann es auch im Grunde keinem Geometer zur Last legen, daß er nach neuen Meinungen in der Geometrie neugierig wäre. Er würde sich an einem Buche ärgern, das nur solche Lehrsätze enthielt, die dem Euklides widersprächen. Bey der grösten Gewißheit, die wir durch unwiderlegliche Demonstrationen von diesen Sätzen erlanget haben, muß



*) Hobbes war ein Mann, der im denken sich keine Fesseln anlegen ließ. Die Mathematick, die er blos ihres Einflusses wegen auf die Ordnung und Richtigkeit im Denken erlernet hatte, machte ihn zu einem gründlichen und unpartheyischen Philosophen. Er warf in einer seiner Schriften den Mathematickern, Irthümer, — falsche Hypotheses — Ungewißheiten und Trugschlüsse vor. Darüber entstand ein langwieriger Streit. Der berühmte Professor der Mathematick in Oxford, Docktor Wallis schrieb wider ihn seinen Elenchus geometriae Hobbianae, 1655. und gab ihm die gröbste Unwissenheit Schuld. Daraus entstand ein Krieg, der mit vieler Hitze, und mit grausamen Schimpfwörtern zwanzig Jahre fortgesetzt wurde, bis der Tod des Hobbes die Waffen ihnen beiden aus den Händen riß. Sein Biograph, Richard Blackburn sagt von diesem Streit ungermein gut: Diuturni illius belli Mathematici classicum cecinit, quod acerrimo Marte, adhibitis quadra & circinno interuolantibus nonnunquam acutissimis conuitiorum telis vtrimque gestum vicennium & amplius perdurauit, nec tandem, nisi *Hobbii* morte conquieuit.

Anm. des Ueberf.

unsre Neugierde hier stille stehen. Ein untrüglicher Beweis, daß nur deshalb der Mensch einen Hang zur Neuigkeit habe, weil er noch nicht mit Evidenz sieht, daß das, was er natürlicherweise zu wissen wünschet, wahr sey, und weil er die unendlichen Güter noch nicht besitzet, welche er aus einem Naturtriebe zu haben verlanget.

## II. Drey Regeln, die Neugierde zu mäßigen.

So ist es dann billig, daß die Neuheit uns Menschen interessirt, und daß wir sie lieben. Nur ist die grosse Vorsicht nöthig, Ausnahmen hierinnen zu machen, und gewisse Regeln zu bestimmen, die wir aus dem, was ich so eben gesagt habe, sehr leicht hernehmen können, daß uns nemlich der Trieb nach dem Neuen nur zur Aufsuchung der Wahrheit und unsers wahren Glückes gegeben worden sey.

Ich will drey Regeln hierüber geben.

Die erste: In Sachen der Religion, da sie nicht unter das Gebiet der Vernunft gehören, muß man das Neue nicht lieben.

Die zweite: Nie muß das Neue ein Bestimmungsgrund seyn, zu glauben, daß etwas wahr, oder falsch sey: das ist, wir müssen niemals das Urtheil fällen; eine Meinung ist neu, folglich ist sie wahr: ein Gut ist neu, und ungewöhnlich, wir haben es noch nicht besessen, also ist es im Stande, uns zu vergnügen.

Die dritte: So bald wir aus andern Gründen überzeugt sind, daß die Wahrheiten so ver-

verborgen liegen, daß es moralisch unmöglich ist, sie zu entdecken – und daß die Güter so klein und unbedeutend sind, daß sie uns keine beruhigende Genugthuung geben können; – so müssen wir uns weder durch das Neue, so in ihnen sich befindet, aufmuntern und antreiben, noch durch falsche Hofnungen verführen lassen.

Ich will diese drey Regeln genauer erklären, und ausführlich zeigen, daß, wenn wir sie zu beobachten vergessen, wir in eine grosse Anzahl von Irthümern verfallen.

## III. Besondre Erklärung der ersten Regel.

Oft treffen wir ganz verschieden denkende Köpfe, und ganz verschiedene Launen bey ihnen an. Einige wollen schlechterdings, und blindlings glauben; – andere wollen alles in seiner Evidenz erblicken. Die ersten haben niemals ihren Verstand gebraucht, und glauben, ohne Unterschied alles, was man ihnen saget: – die anderen wollen überall ihren Verstand gebrauchen, so gar in Dingen, die weit über ihre Kenntnis gehen, und verachten alles Ansehen. Jene sind gemeiniglich eingeschränkte Köpfe, von schwachem Gehirn; – unter diese Classe kann man die Kinder, und die Frauenzimmer *) rechnen; diese sind stolz und freigeisterisch. Hieher gehören Ketzer, und Philosophen.



*) Daß das schöne Geschlecht seine Vernunft zur Untersuchung der Wahrheit nicht in der Stärke gebrauchen kann, als das unsrige, rührt nicht von der Abwesenheit des Verstandes bey ihm, sondern von andern Ursachen her. Im vorhergehenden ist schon erinnert worden, daß unsere Denkungskraft durch die ersten uns beigebrachten Begriffe ihren Ausschlag bekomme. Man kann hier

Ein sehr seltner Fall wird fürwahr der Mensch bleiben, der unter diesen zween Abwegen den mittelsten betritt; – der weder aus eitler Wißbegierde in Glaubenssachen eine Evidenz sucht: – noch aus niedriger Unterwürfigkeit und unbedingtem Gehorsam, in natürlichen Dingen seinen Beifall falschen Meinungen ertheilet. Sind es religiöse Menschen, so erstreckt sich, wenn ich mich dieses Ausdruckes bedienen darf, ihr Glaube bis zu Meinungen, die lediglich philosophisch sind; sie schauen dieselben mit eben dem Respekt an, mit welchem sie Glaubenslehren ununtersucht lassen. Von einem falschen Eifer verleitet, verdammen sie mit der grössesten Willfährigkeit alle die mit ihnen nicht gleich denken. Sie fallen auf beleidigenden Argwohn gegen Personen, welche neue Entdeckungen machen. Um in ihrem Urtheil ein Freigeist zu seyn, darf man nur die substantiellen Formen läugnen, darf man nur dem widersprechen, daß die Thiere Schmerz und Vergnügen empfinden, oder gegen andre philosophische Meinungen etwas einwenden, welche sie ohne allem Grund irgend einer Evidenz blos deshalb für wahr halten, weil sie sich zwischen diesen Meinungen, und den Wahrheiten des Glaubens das auflößlichste Band erträumen.

Im

noch bedenken, daß unser Geist in Absicht seiner Beurtheilungskraft sehr eingeschrenkt sey, wenn er im richtig denken nicht geübt ist, und Begriffe ohne einige Ueberlgung als Wahrheiten angenommen hat, die zu einer Richtschnur aller seiner übrigen Wirkungen dienen. Nun werfe man einen Blick auf das schöne Geschlecht. In der Kindheit werden sie so erzogen, daß sie alles als Wahrheiten müssen annehmen, was man ihnen vorsagt; darauf gründen sie alle künftige Vorstellungen; Gelegenheit wegen ihren Wirthschaftsgeschäften haben sie selten, ihren Verstand zu üben, also bleibet er eingeschrenkt, und unfähig Wahrheiten richtig zu beurtheilen; wenn auch Geistesstärke sie beleben sollte.

Anm. des Uebers.

Im Gegentheil, sind es zu freie, viel wagende Köpfe, so wird ihr Ehrgeitz sie zur Verachtung alles kirchlichen Ansehens gar leichte führen, und sie werden sich den größten Zwang anthun müssen, um sich demselben zu unterwerfen. Kühne und willkührliche Meinungen gefallen ihnen: – sie wollen gern starke Geister seyn; – und um diese Absicht desto eher zu erreichen, reden sie von göttlichen Dingen unehrerbietig, und mit einer Art von Wildheit. Sie nennen diejenigen leichtgläubig, und verachten sie, welche von gewissen einmal angenommenen Meinungen mit Bescheidenheit sprechen. Kurz sie sind ausserordentlich geneigt, an allem zu zweifeln, und also gänzliche Antipoden von jenen, die sich mit unglaublicher Bereitwilligkeit dem Ansehen der Menschen unterwerfen *).



*) Die Erklärung, die der Verfasser über seine erste Regel zur Mäßigung der Neubegierde giebt, ist mit ausserordentlichem Witz, und mit einer bewundernswürdigen Klugheit abgefasset. Er bestimmt zwey Arten, von Menschen, die ersteren glauben blindlings, die anderen wollen ihre Vernunft überall gebrauchen. Er hütet sich aber sorgfältig zu entscheiden, welches besser sey. Freilich scheint er mehr für die letzteren zu seyn, ob er gleich sein Urtheil aus Behutsamkeit zurückhält.

Die Frage bliebe in aller Absicht einer guten und gründlichen Beantwortung werth; was macht dem Verstande mehr Ehre, wenn er über alles urtheilet, nichts annimmt, was ihm nicht begreiflich scheinet, wenn er auf keines Menschen Ansehn sich stützet, — und so weit seine Raisonnements gehen lässet, als er kann, — gesetzt, daß er auch zuweilen sich zu weit verstiege; oder, wenn er sich mit dem Glauben begnüget, bey geringer Anzahl nichtsbedeutender Gründe, welche nichts weniger, als Ueberzeugung bewirken, schon Gewißheit zu haben glaubt, und bey auffallenden Schwierigkeiten, die er nicht heben kann, und die ihn zur Annahme des Gegentheils bewegen müßten, lieber von den engen Gränzen seiner Vernunft redet, und sich an die nun einmal eingeführten Meinungen hält?

Anm. des Uebers.

Beide Extremitäten sind offenbar schädlich. Diejenigen, welche in natürlichen Dingen keine Evidenz zu erlangen bemüht sind, verdienen eben den Tadel, der auf andere fället, wenn sie in Geheimnissen des Glaubens dieselbe erfordern. Doch sind die, welche durch einen zu bereitwilligen Glauben so in philosophischen Untersuchungen sich der Gefahr des Irthums aussetzen, mehr zu entschuldigen, als andere, welche durch ihr unbesonnenes Zweiflen sich der Gefahr der Ketzerey nähern. Denn, in der Philosophie aus Mangel der Untersuchung unzählige Irthümer zu begehen, ist weit gefährlicher, als nur einer einzigen Ketzerey sich schuldig zu machen, weil man es an der demüthigen Unterwerfung unter das Ansehen der Kirche fehlen läßt.

Der Geist beruhigt sich, wann er Evidenz antrift, und er ist sehr bekümmert, wenn er sie nicht findet; denn die Evidenz ist das Kennzeichen der Wahrheit. Der Irthum der Freigeister und Ketzer kommt also daher, weil sie daran zweiflen, ob auch die Entscheidungen der Kirche die Wahrheit zur Gefährtinn haben, da es ihnen an der Evidenz fehlet, und sie sich einbilden, die Glaubenswahrheiten liessen sich mit Evidenz erkennen. Ihre Liebe zum Neuen gehet hier offenbar zu weit, weil sie die Wahrheit gleichsam in dem Glauben der Kirche schon in Beschlag genommen haben, und also nichts weiter verlangen sollten. Ich will nicht einmal gedenken, daß, wenn auch, nach ihrer falschen Voraussetzung die Kirche sich geirret hätte, sie doch die Wahrheiten des Glaubens nicht entdecken würden, da sie sehr weit über ihren Verstand erhaben sind *).

Jedoch,

*) Siehe die dreizehnde, und vierzehnde Unterhaltung über die Metaphysick.

Anm. d. Verf.

Jedoch wenn sich viele irren, weil sie sich dem Ansehen der Kirche nicht unterwerfen wollen, so betrügen sich gewiß auch nicht wenige dadurch, daß sie dem Ansehen der Menschen trauen. Unter jenes muß man sich beugen, weil sich die Kirche nimmermehr irren kann: diesen muß man niemals blindlings folgen, weil sie sich unaufhörlich irren können.

Was die Kirche lehret, ist über die Kräfte der Vernunft unendlich erhaben; – was Menschen lehren, steht unter ihrem Gebiet. Es bleibt also auf der einen Seite eine schändliche und unerträgliche Eitelkeit, in Lehren des Glaubens mit seinem Verstande die Wahrheit aufzusuchen, ohne für das Ansehen der Kirche Achtung zu haben; auf der andern ist es denn aber auch verachtungswerthe Erniedrigung, und tadelhafter Leichtsinn des Gemüths, in Dingen, welche von unsrer Vernunft können eingesehen werden, sich dem Ansehn der Menschen zu unterwerfen *).

Indessen kann man es von dem größten Theil derer, die man Gelehrte und Weise dieser Welt nennet, behaupten, daß sie lediglich deshalb in einem so guten Ruf stehen, weil sie die Meinungen des Aristoteles, des Plato, des Epikurs, und anderer Philosophen auswendig wissen; weil sie sich blindlings nach ihrer Denkungsart bequemen, und sie mit Hartnäckigkeit verteidigen.



*) Der Trugschluß ist offenbar. Die Kirche kann sich nie irren — also muß man sich ihren Schlüssen, und Urtheilen unterwerfen. Ich habe also nicht nöthig, hierüber mich weiter zu erklären. In protestantischen Ländern glaubt man, daß Bischöffe und Cardinäle so gut irren können, und wirklich irren, als die gemeinsten Kirchenbedienten, — und, wenn ja einmal ein protestantischer Pabst sich wo aufwürfe, — so geht es ihm noch weit schlimmer, als dem römischen, dem ein Sohn nach dem andern den Gehorsam aufsagt.

Anm. des Uebers.

Um auf Universitäten äusserliche Ehrenbezeugungen, und in der Gelehrsamkeit den Gradus anzunehmen, ist es zureichend, die Meinungen einiger Philosophen zu kennen. – Wer es nur versteht, mit Anstand auf die Worte seines Lehrers zu schwören, der wird bald den Doktor-Titel davon tragen. Beinahe alle gelehrte Gesellschaften und Zünfte haben eine ihnen eigenthümliche Lehre, welche ihre einzelne Mitglieder nimmermehr verlassen dürfen. Was bey diesen wahr ist, ist oft bey andern falsch. Oft rechnen sie es sich zur Ehre an, die Lehren ihres Ordens bey allem Widerspruch der Vernunft und der Erfarung zu verteidigen, und halten sich für beruffen, die Wahrheiten, die sie vortragen, oder ihre Schriftsteller zu verdrehen, um nur jene mit ihnen zusammen zu vereinigen. Daher kommet auch die ungeheure Menge nichtsbedeutender Distinctionen, welche eben so viele Umwege sind, die ganz unfehlbar zum Irthum hinführen.

Entdeckt man anitzt eine Wahrheit, Aristoteles muß sie auch schon eingesehn haben; widerspricht er derselben, so ist die Entdeckung falsch. Der eine läßt diesen Philosophen diese, jener eine andere, und alle, die auf den Namen eines Gelehrten Anspruch machen, lassen ihn ihre Sprache reden. Es ist keine Narrheit, die sie vorbringen, welche sie ihn nicht auch sagen lassen, und es giebt wenig neue Entdeckungen, welche man nicht in irgend einer seiner Schriften auf eine räthselhafte Weise, oder als ein Problem bereits vorgetragen antrift. Mit einem Worte, er widerspricht sich beinahe immer, wo nicht in seinen Werken, doch gewiß in dem Munde derer, die ihn mündlich erklären. Denn, wenn auch die Philosophen noch so eifrig seine Lehre vorzutragen glauben; so ist es doch äusserst mühsam, unter ihnen nur zwey zu finden, welche über seine

Mei-

Meinung übereinstimmig dächten: weil seine Werke in der That so dunkel, und mit so allgemeinen, und weitschweifigen Kunstwörtern angefüllet sind, daß man so gar die Meinungen seiner offenbarsten Gegner ihm mit vieler Wahrscheinlichkeit zuschreiben, und die seinigen nennen kann. Man kann ihn in irgend einem seiner Werke sagen lassen, was man nur will, weil er beinahe an allen Orten nichts saget, so ein grosses Geräusch er auch machet, — eben, wie Kinder ihre Glocken sagen lassen, was sie wollen, weil sie ein grosses Getöse machen, und im Grunde nichts sagen.

Freilich scheint es vernünftig zu seyn, den Verstand an gewisse besondre Meinungen zu gewöhnen, damit er nicht übertrieben ausschweife. Allein soll man hierzu Irthümer, oder Lügen gebrauchen? Oder glaubt man, daß der Irthum den Geist beruhigen könne? Man stelle nur einige Untersuchung an. Wie selten werden die Gelehrten seyn, denen die Lektüre des Aristoteles ein Genüge gethan, oder die sich für überzeugt gehalten hätten, wahre Wissenschaft erlanget zu haben, wenn sie auch bey seinen Werken alt und grau geworden wären? es ist ganz entschieden, daß nur allein Wahrheit und Evidenz dem forschenden Geiste Stillstand gebieten, daß die Streitigkeiten, — die Zänkereien, — der Haß der Gelehrten, — daß so gar die Ketzereien eben durch die üble Methode genähret, und erhalten, und bestärket werden, die man beym Studieren anwendet. Die Wahrheit ist ein Untheilbares; sie ist keiner Mannichfaltigkeit und Abänderung fähig. Sie allein ist im Stande, die Gemüther zufrieden zu stellen: Irthum hingegen, und Lügen beunruhigen den Geist, und bringen ihn in Ungewißheit.

Ich zweifle nicht im geringsten, daß sehr viele sich einbilden, der, den sie den grossen Philosophen nennen, könne nicht irren, und nur in seinen Werken träfe man eine gründliche und wahre Philosophie an. Es giebt Leute, welche behaupten, daß man seit zweitausend Jahren, da Aristoteles lebte, und schrieb, ihm keinen einzigen Irthum aufbürden könnte, daß man ihm dem zufolge, weil er einigermassen untrüglich wäre, blindlings glauben, und ihn als einen unfehlbaren Autor anführen könne.

Ich mag mich in die Widerlegung dieser Leute nicht einlassen, weil sie sich in einer so groben Unwissenheit befinden, daß sie eher Verachtung, als Widerlegung verdienen. Die einzige Bitte thue ich hiermit an sie, wenn Aristoteles, oder einer seiner Schüler irgend eine Wahrheit aus physikalischen, ihm eigenthümlichen Grundsätzen jemals hergeleitet, oder, wenn sie es selbst gethan hätten, daß sie es öffentlich sagen, diese Wahrheit selbst nennen, — erklären und beweisen. Alsdenn verspreche ich ihnen heilig, des Aristoteles allemal mit Lobeserhebung zu gedenken: nimmermehr seine Grundsätze unbrauchbar zu nennen, weil sie alsdenn doch eine Wahrheit zu beweisen, und ins gehörige Licht zu setzen dienen werden. Indessen wird es wohl eine leere Hofnung bleiben. Schon längst hat man sie hierzu aufgefordert, unter andern hat es Herr Des Cartes in seinen Betrachtungen über die Metaphysick gethan, und versprochen, daß er die Unrichtigkeit dieser fälschlich vorgegebenen Wahrheit darthun wolle. Es ist auch nicht wahrscheinlich, daß das jemals ein Mensch zu leisten wagen werde, was die eifrigsten Feinde des Des Cartes, und die eifrigsten Vertheidiger des Aristoteles zu unternehmen sich noch nicht unterstanden haben.

Das sey mir aber doch zu behaupten erlaubt, daß es Blindheit, Erniedrigung des Geistes, und Unverstand sey, wenn man sich auf eine solche Art dem Ansehen des Aristoteles, des Plato, oder irgend eines andern Philosophen unterwerfen will, daß man seine Zeit verderbe, wenn man sie allein in der Absicht lese, ihre Meinungen beyzubehalten *); und daß man auch anderen solche entwendet, welche man in denselben unterrichtet.

Es sey mir vergönnt, mit dem Augustin zu sagen **): es ist thöricht, seinen Sohn deshalb in die Schule zu schicken, damit er daselbst die Meinungen seines Lehrers lerne: daß die Philosophen durch ihr Ansehen uns nicht unterrichten können, und, wenn sie es vorgeben, daß es sehr unrecht sey: – daß es eine Art von Narrheit ist, die Verteidigung ihrer Meinung zu beschwören – endlich, daß es die Wahrheit gefangen nehmen heisse, wenn man sich seines Vorteils wegen den neuern Meinungen der Philosophie entgegensetzet, welche doch wahr seyn können, um die beizubehalten, deren Unrichtigkeit und Schaden man lange genug erkannt hat.

---



*) Darinn liegt einer der Gründe, warum die Philosophie beym Wachsthum anderer Wissenschaften, so weit zurückgeblieben. Niemals müssen wir einem andern nachbeten, sondern die Sache selbst prüfen; niemals etwas behaupten, weil es ein grosser Mann gesagt, sondern weil es Wahrheit, oder doch wenigstens am wahrscheinlichsten ist. Merken wir dieses, so wird unsere Philosophie ein besseres Ansehen gewinnen.

Anm. des Uebers.

**) Quis tam curiosus est, qui filium suum mittat in scholam, vt, quid magister cogitet, discat.

*Aug. de Magistro.*

## Viertes Hauptstück.

Fortsetzung desselben Gegenstandes. I. Erklärung der zweiten Regel über die Neugierde. II. Erklärung der dritten.

# I. Zweite Regel über die Neugierde.

Die zweite Regel, welche man hiebey beobachten muß, ist diese: daß man das Neue zu keinem Grund für die Wahrheit der Sache selbst gebrauchet. Schon zum öftern haben wir es gesagt. Mit dem Irthum, und den falschen Gütern sollten wir uns nicht beruhigen, – es ist billig, daß wir die Evidenz der Wahrheit und das wahre Gute suchen, was wir nicht besitzen; folglich, daß wir uns für das Neue und Ausserordentliche nicht gleichgültig bezeigen. Deshalb aber sollten wir nicht an ihnen so fest halten, oder aus Leichtsinn glauben, daß neue Meinungen, deshalb, weil sie neu sind, wahr wären, oder daß ein Gut deshalb ein wahres Gut sey, weil wir es noch nicht in Besitz gehabt hätten. Die Neuheit müste uns mithin nur auffordern, neue Dinge ernstlich zu untersuchen. Verachten müssen wir sie deswegen nicht, weil wir sie nicht kennen, – aber eben so wenig unbedachtsam genug seyn, zu glauben, daß sie das in sich enthalten, was wir hoffen, oder wünschen.

Nichts pflegt sich hierbey öfter zuzutragen, als dieses. Wenn die meisten Menschen die gemeinen und alten Meinungen untersucht, und in ihnen das Licht der Wahrheit nicht gefunden; – wenn sie die gewöhnlichen Güter geschmeckt, und in denselben das gründliche Vergnügen nicht angetroffen haben, was doch mit dem Besitz des Guten begleitet seyn muß: so lassen sich ihre Wünsche und Begierden mit den gewohnten Meinungen und Gütern nicht beruhigen. So bald man ihnen etwas Neues und Ausser-

ordentliches vorsagt, so erweckt die Idee der Neuheit bey ihnen sogleich die Hofnung, daß es eben das sey, was sie suchen. Und, da man sich gemeiniglich selbst schmeichelt, und gern glaubt, daß die Dinge so sind, wie man wünscht, daß sie seyn möchten; so werden auch ihre Hofnungen um so viel stärker, jemehr sich ihre Wünsche vergrössern, und verwandeln sich endlich auf eine ganz unmerkliche Weise in ein eingebildetes Vertrauen. Sie verbinden denn die Idee der Neuheit mit der Idee der Wahrheit so fest, und unauflöslich, daß sich eine niemals ohne der andern vorstellt, und daß das, was das neueste zu seyn scheinet, ihnen weit wahrer und besser vorkommt, als das gewöhnliche, und gemeine. Unendlich sind sie hierinn von denen unterschieden, welche aus natürlicher Abneigung gegen die Ketzereien, die Idee der Neuheit mit dem Begrif der Unrichtigkeit verbinden, und sich so einbilden, daß alle neue Meinungen falsch sind, und daß sie alle einige Gefahr in sich schliessen.

Also kann man immer behaupten, daß diese gewöhnliche Situation des menschlichen Verstandes und Herzens in Absicht dessen, was das Kennzeichen der Neuheit träget, eine der allgemeinsten und ersten Ursachen unsrer Irthümer sey. Beinahe niemals führet sie uns zur Wahrheit: denn, wenn sie es einmal thut, so ist es ein blosses Ohngefähr; — vielmehr leitet sie uns beständig von unserm wahren Gute ab, indem sie uns eben in diese Mannichfaltigkeit von Vergnügungen, und falschen Gütern versenket, mit welchen die Welt angefüllt ist; — — dies ist aber der gefährlichste Irthum, in den wir fallen können.

## II. Dritte Regel über die Neubegierde.

Eine dritte Regel zur Mäßigung übertriebener Wünsche nach dem Neuen sey die. So bald wir aus

andern Gründen überzeugt sind, daß die Wahrheiten so verborgen liegen, daß ihre Entdeckung eine moralische Unmöglichkeit ist, oder, so bald die Güter so gering und unbeträchtlich sind, daß sie uns nicht glücklich machen können; so muß uns auch das Neue, welches sich bey ihnen findet, keineswegs dazu auffordern.

Der Glaube, die Vernunft, und die Erfarung können es einen jeden überzeugend lehren, daß alle geschafne Dinge die unendliche Fähigkeit unseres Willens nicht anfüllen können. Der Glaube sagt uns, daß alles, was in der Welt sich befindet, eitel sey, und daß unser Glück weder in der Ehre, noch im Reichtum bestehe. Die Vernunft, versichert uns, daß, da die Einschränkung unsrer Wünsche nicht in unsrer Gewalt stehet, und wir uns vermöge eines natürlichen Hanges geneigt finden alle Güter überhaupt zu lieben, wir nur allein durch den blossen Besitz dessen, der alle Güter in sich schliesset, glücklich werden können. Unsere eigene Erfarung läßt es uns empfinden, daß wir in dem Besitz derer Güter nicht glücklich sind, welche wir einmal haben, da wir uns noch mehrere von ihnen wünschen. Wir sehen es täglich, daß die beträchtlichsten Glücksgüter, an denen sich die mächtigsten Fürsten und Könige der Erden belustigen, ihre Wünsche nicht befriedigen können: daß sie weit grössere Unruhe, und Mißvergnügen fühlen, als andere, und daß sie, da das Glück sie, so zu reden, bis auf die höchsten Staffeln erhoben hat, durch seine unaufhörliche Bewegung weit mehr beunruhiget und umhergetrieben werden, als die, welche tief heruntergesetzt, und dem Mittelpunkt die nächsten sind. Wenn sie fallen, so fallen sie von der höchsten Stufe herab; die tiefsten Wunden werden ihnen dadurch geschlagen; und alle die Grösse,

die

die sie begleitet, und sie gleichsam an ihr Wesen anheften, bläset sie in eitlem Stolz auf, damit sie bald noch tiefere Wunden erhalten, noch mehr dem Wechsel des Unglückes ausgesetzt seyn mögen.

Da uns folglich Religion, Vernunft, und Erfarung hinlänglich überzeugen, daß die Güter und Vergnügungen der Erde, von denen wir noch keine gekostet haben, uns keinesweges glücklich machen würden, wenn wir sie auch wirklich besässen, so müssen wir dieser dritten Regel gemäs sehr auf unsrer Hut seyn, daß uns keine leere Hofnung, eines Glücks habhaft zu werden, täusche, welche sich, je nachdem unsre Leidenschaften und Wünsche wachsen, nach und nach vergrössert, und sich endlich in eine falsche und erträumte Gewißheit verwandelt. Denn, so bald man für ein gewisses Gut sehr eingenommen ist, so bildet man es sich, als sehr groß ein, und daraus entsteht dann allmälig die Ueberredung, man werde in seinem Besitz glücklich seyn.

Es ist folglich ungemein nöthig, dem eiteln Verlangen sich zu widersetzen, weil alle Mühe, ihm genugsame Befriedigung zu verschaffen, doch vergebens seyn würde. Insbesondre aber deshalb; weil man Gott, und mit ihm alles verlieret, so bald man sich seinen Leidenschaften ganz überläßt, und alle Zeit darauf wendet, ihnen vollständige Nahrung zu schaffen. Dann läuft man nach falschen Gütern: — das Leben eilt unter falschen Hofnungen dahin: — unzählige Zerstreuungen, und stete Unruhe machen den Geist niedergeschlagen: — — überall trift er Widerstand an, denn die Güter, die er zu erhaschen gedenket, sind auch bey andern das Ziel ihrer Wünsche, und können doch nicht von vielen auf einmal in Besitz genommen werden. — — Kurz der unglückliche Sterbliche, der nach diesen Gütern rennet,

stirbt mitten in seinem Lauf, und hat doch am Ende nichts davon getragen. Sehr gut bestätigt dies Paulus *): die da reich werden wollen, fallen in Versuchung, und Stricke, und viel thörichte, und schädliche Lüste, welche versenken die Menschen ins Verderben, und Verdammnis: denn der Geitz ist eine Wurzel alles Uebels.

Ist es also unsere Pflicht, nach den irdischen Gütern, welche uns neu sind, nicht zu trachten, weil wir uns überzeugt haben, daß in ihnen das Glück, was wir aufsuchen, gewiß nicht liege: so dürfen wir noch weit weniger wünschen, jene grosse Menge schwerer und subtiler Untersuchungen, und Fragen kennen zu lernen, weil wir es recht sehr gut aus andern Gründen wissen, daß der menschliche Verstand doch in ihnen das Wahre nicht entdecken werde. Von dieser Art ist ein grosser Theil der Untersuchuugen, die man in der Moral, besonders aber in der Physick anstellet: – und folglich ist es recht unsre Pflicht, in viele Bücher, die man über dergleichen dunkle, und verwickelte Materien schreibet, ein Mistrauen zu setzen. Denn, obgleich, eigentlich zu reden, die Fragen, welche sie enthalten, aufgelöset werden können; so findet man doch so sehr wenig Wahrheiten in ihnen entdecket, – im Gegentheil muß eine sorgfältige Bekanntschaft mit so vielen andern nothwendig vorhergehen, bevor man auf die kommt, womit sich dergleichen Bücher beschäftigen, daß man sie nicht lesen kann, ohne sich der Gfahr auszusetzen, ausserordentlich viel zu verlieren.

Solch

*) 1 Timotheus VI, 9. Freilich beweiset diese Stelle nicht das, wozu sie der Pater anführt. Indessen ist sie als Accommodation gut.

Anm. des Ueber

Solch ein Verhalten, so unentbehrlich es auch ist, beobachten indessen die Menschen nicht. Sie thun gerade das Gegentheil. Weit entfernt, daß sie auf die Untersuchung die gehörige Zeit wenden sollten, ob das, was man ihnen vorsagt, auch möglich sey; man darf ihnen nur etwas ausserordentliches versprechen, zum Beispiel, daß man ihnen die natürliche Wärme, den Lebens-Saft, (l'humide radical) die Lebens-Geister, (des esprits vitaux) *) oder dergleichen Dinge, welche sie nicht verstehen, wiederum herstellen wolle: — — man wird ihre eitle Neubegierde schleunig aufmuntern, und sie sogleich dafür einnehmen. Sie zu verblenden, und zu gewinnen, wird nichts weiter erfordert, als, daß man ihnen paradoxe Sätze vor träget; — daß man ganz unverständliche Kunstwörter wählet, zum Beispiel, den Einfluß der Beschaffenheiten, (l'influence des qualitéz); — daß man sich auf das Ansehen ganz unbekannter Schriftsteller beruffet; — oder, daß man wohl gar einen sehr in die Sinne fallenden ganz ungewöhnlichen Versuch anstellet, ob er gleich auf das, was man daraus beweiset, nicht die geringste Beziehung hat. Kurz; — man braucht nur ein Geräusch und Blendwerke vorzubringen, wenn man überzeugen will.



*) Unter Lebenssaft (humide radical) verstehet man das Blut: dieses erhält unser Leben, theils durch seine Bewegung, theils weil von ihm alle zur Fortdauer unsers Körpers unmittelbar bestimmte Säfte abstammen. Der Verfasser stellete sich vor, daß die natürliche Wärme, das Blut, und die so genannten Lebensgeister die Verbindung der Seele mit dem Körper unterhielten, wenn eins von ihnen fehlte, so trennte sich die Seele vom Körper, und wäre eins zerstöret, so könnte man solches nicht mehr ersetzen: daher er sich dieser Worte bedienet, wenn jemand etwas ausserordentliches sage: z. B. ich stelle dir deine natürliche Wärme, deinen Lebenssaft und Lebensgeister wieder her u. s. w.

Anm. des Uebers.

Wenn ein Arzt, – ein Wundarzt, – ein Empirikus griechische, und lateinische Stellen citiren, wenn sie neue, und für die, welche sie anhören, ungewöhnliche Wörter gebrauchen, so sind sie grosse, und erfahrne Leute. Man giebt ihnen das unbedingte Recht über Leben und Todt: – man glaubt ihren Worten, als wären sie Götterspräche: – sie selbst bilden sich ein, daß sie nun über andere nur gewöhnliche Menschen erhaben wären, und daß sie alles bis auf den Grund untersuchten. Ist man einmal freymüthig genug, ihnen zu sagen, daß die fünf, oder sechs Wörter, die sie im Munde führen, die ohnedem nichts bedeuten, kein Entscheidungsgrund seyn könnten: – so glauben sie, man habe keinen gesunden Menschenverstand, und läugne die allererſten Grundsätze. Und – diese erste Grundsätze, worinn bestehen sie anders, als in den fünf, oder sechs lateinischen Wörtern irgend eines Schriftstellers, oder, wenn sie sich so weit verstiegen haben, in der Anführung einer Stelle im Griechischen *).

Selbst

*) Möchte doch der junge Aeskulap dies lesen, der mit ausserordentlicher Selbliebe, und ganz unerhörtem Stolz sich als den unentbehrlichsten Menschen in der Gesellschaft ansieht, und, wie Malebranche sehr witzig sagt, nichts geringer sich zu seyn einbildet, als Schiedsrichter über das Leben und den Tod des gesammten menschlichen Geschlechtes. Alle Wissenschaften haben ihre Charlatanerie; — in allen drey Fakultäten sind Pedanten und Marktschreier, aber vielleicht giebt es in der Medicin die auffallendesten.

Ich bitte um Erlaubnis, einige sehr komische Stellen aus dem Cornelius Agrippa übersetzen zu dürfen, die der Medicin ihre Lobrede halten. Sollte etwa irgendwo ein junger Student der Arzneykunde sich diese Uebersetzung anschaffen — dem wird diese Passage Balsam auf sein Haupt werden.

Die

Selbst gelehrte und erfahrne Aerzte müssen eine Sprache reden, welche der Kranke nicht versteht; damit sie

 sich

„Die Arzneykunde, sagt er in seinem seltsamen Werde incertitudine & vanitate omnium scientiarum & artium, ist ein Theil der Kunst, die Menschen zu ermorden, und mehr Mechanick, ob sie gleich neben der Theologie, also über die Rechtsgelehrsamkeit ihren Sitz nehmen will. Einst stritten sich die Rechtsgelehrten und Aerzte untereinander, wer den Vorsitz haben sollte; diese behaupteten ihn, aus dem Grunde; weil es drey Haupt-Güter für Menschen gäbe, welche in folgender Ordnung stehen müßten: Güter der Seele, — des Körpers, — und des äusserlichen Glücks. Da nun die erstere Art der Theologe besorgte, die dritte der Rechtsgelehrte, und die zweite der Arzt, der Körper aber doch vorzüglicher wäre, als die äusserlichen Glücksgüter, so müste auch der Ordnung nach der Mediciner vor dem Juristen hergehn. Diesen Streit entschied ein Prätor auf eine ungemein witzige Art. Er frug nemlich die zwey streitende Partheyen: wenn man einen Dieb zum Gerichtsplatz führte, was denn wohl für eine Ordnung beobachtet würde, ob der Dieb, oder der Henker den Vorrang habe? Man antwortete, der Dieb. Nun, sagte der Prätor, mögen immer die Juristen vor den Aerzten den Vorsitz behalten. Jene sind bekannte Diebe, und von diesen weiß man; daß sie Mörder sind. — —

Einen unerfahrnen Arzt schildert er auf folgende Weise: Der Arzt wird vorzüglich geschätzt, der sich eine glänzende Garderobe anschaft, oder mit pretiösen Ringen die Finger umgiebt; der aus der Ferne herkommt, — viel gereiset ist; — oder wohl gar zu einer fremden Religionsparthey sich schlägt. Wenn er nun eine unverschämte Stirn hat, um durch erdichtete und schädliche Medikamente sich das Ansehn eines Gelehrten zu geben, so wird er berühmt, erhält viel Zutrauen, und wird reich. Eine ungeheure Menge griechischer und fremder Wörter, die Namen der Gelehrten, und die Titel ihrer Bücher führt er beständig im Munde: und nun geht er mit abgemessenen Schritten zum Krankenbette hin. Zuvörderst schauet er den Kranken in der Nähe aufs genaueste an: — läßt sich den Urin zeigen,

— fühlt

sich bey ihm in Ansehen setzen, und er desto williger, und unbedingter ihren Vorschriften Gehorsam leiste.

Ein

— fühlt nach dem Puls, — siehet nach der Zunge, — fühlt nach den Seiten, und nach dem Unterleib, — betrachtet die Excremente, — erkundigt sich nach der Diät, — und — sollten sich noch andre Geheimnisse finden, — darüber läßt er sich Ohrenbeichte halten, — das wiegt er alles gegen einander sorgfältig ab, macht darüber ein gewaltiges Gerede, und nun setzt er sich an den Schreibtisch, um ein Recept zu verfertigen.

Man nehme Pillen, — man lasse zur Ader, — man setze sich ein Clistier; — man lege ein Pflaster auf, zum erweichen; — man gebe ein Elixier; — oder Gurgelwasser; — man lasse räuchern, — oder warm baden u. s. f.

Hat die Krankheit nichts zu bedeuten, oder ist der Patient weichlich, so wird er auf erweichungs, und wohlschmeckende Mittel fallen, und alles das gern verordnen, was dergleichen verzärtelten, weibischen Menschen angenehme Empfindungen macht. Bald erweckt er durch ein weiches Ruhebette, — oder durch einige Tropfen reines Brunnenwasser den Schlaf, — bald will er durch Reiben, — und Schröpfen die Krankheit heben; — bald will er durch Bäder, durch Brunnencuren, durch zarte Speisen, und Veränderung des Clima den geschwächten Kranken wiederum stärken.

Fällt etwa ein gefährlicher Kranker ihm in die Hände, dessen Zustand er für tödtlich, und den Ausgang für ausserordentlich zweifelhaft hält; — so braucht er andere Künste. Mit einem finstern Gesicht giebt er diätetische Regeln, verordnet ganz ungewöhnliche Medikamente, verbietet die bishergebrauchten, — er macht die Sache gefährlich, — verspricht das Leben, — und verlangt grosse Belohnung; — zweifelt er selbst an dem guten Ausgang seiner Kur, so bittet er sich entweder ein Consilium Medicum, und noch einen Gehülfen aus, damit er desto sichrer sey: oder er sucht es sorgfältig zu verhüten, damit nicht ein neuer Arzt den Kranken wiederherstelle, und so seine Kunst zu Schanden

Ein Arzt, der nichts weiter, als lateinisch verstehet, wird sich viel Ehrfurcht auf dem platten Lande erwerben, denn für den Bauer ist das lateinische so unverständlich, als das Griechische, – und Arabische. Versteht er aber nicht wenigstens so viel Griechisch, um einen Aphorismus des Hippokrates zu erklären; so mache er um Himmelswillen bey Stadtleuten keinen Anspruch auf Gelehrsamkeit; – denn die verstehn gewöhnlichermassen Latein.



den mache, und ihn um Ehre — Ruhm, und — — um seinen Gewinnst bringe. — —

Wird der Kranke immer schlechter, oder tödtet er ihn aus grosser Unwissenheit, wider Vermuthen; so schiebt er die Schuld auf einen ganz unvermutheten heftigen Stickfluß, oder sonst einen andern darzwischen gekommenen Zufall: so entschuldigt er sich mit der Unheilbarkeit der Krankheit selbst, — schiebt alles auf den Kranken, oder auf die Wartung, oder auf seinen Herrn Collegen, oder endlich auf den Apothecker.

So müssen also alle Kranke, wenn sie sterben, durch ihre eigene Schuld sterben, wenn sie wiederhergestellt werden, durch die Kunst des Arztes wieder gesund werden.

Wer kennt nicht an diesem Portrait den **medicinischen Marktschreier**? (denn von erfarnen und gelehrten Aerzten ist hier keinesweges die Rede.) Goldau hat diese Züge in einem seiner Lustspiele, die kranke Frau betittelt, meisterhaft zu gebrauchen gewußt. Es wäre übertriebene Tadelsucht, allen Aerzten dies Gemählde anzupassen. Ich schätze wahrhaftig die Arzneywissenschaft, und ehre alle die würdige Männer, die bey einer reifen Kenntnis des menschlischen Körpers die Kunst verstehen, seine Krankheiten zu beurtheilen, und zu heilen. Doch aber kenne ich ganz ausserordentliche Stümper in dieser Wissenschaft, welche beinahe aus eben dem Grunde auf sie trotzen, aus dem ehemals jener Arzt sich beym Prätor auf das Recht berief, dem Rechtsgelehrten vorzugehen.

Anm. des Uebers.

Wenn also die bewährtesten Aerzte selbst, weil sie die Narrheit der Menschen kennen, sich darnach bequemen, und die Sprache des Unwissenden und Marktschreiers zuweilen reden müssen; – so kann man auch aus dem, was sie manchmal in ihren Krankenbesuchen reden müssen, nicht auf ihre Geschicklichkeit, oder Kunst schliessen. Wenn sie Griechisch in ihre Unterredungen, so thun sie es, um den Kranken aufzumuntern, nicht um die Krankheit selbst zu heben; denn das wissen sie doch wohl, daß eine griechische Stelle noch keinen Menschen wiederhergestellet hat.

---

## Fünftes Hauptstück.

I. Von der zweiten natürlichen Neigung: von der Selbstliebe.
II. Sie theilet sich ein in die Liebe zum Seyn, und in die Liebe zum Wohlseyn. Oder in die Liebe zur Grösse, und zum Vergnügen.

## I. Von der zweiten natürlichen Neigung, oder von der Eigenliebe.

Die zweite Neigung, die der Urheber der Natur unserm Willen beständig einpflanzet, ist die Liebe zu uns selbst, oder zu unsrer eigenen Erhaltung.

Im vorigen haben wir bereits gesagt, daß Gott alle seine Werke liebe; daß er sie lediglich aus Liebe zu ihnen erhalte; – und daß er wolle, daß alle geschafne Geister dieselben Neigungen hätten, die er hat. Er will also, daß sie alle so wohl für ihre Erhaltung, als für ihr Glück eine natürliche Neigung unterhalten; denn sie können nicht glücklich seyn, wenn sie nicht wirklich sind. Aus diesem Grunde lieben wir uns mit recht, denn wir sind liebens werth, Gott liebt uns, und sein Wille ist, daß wir uns lieben. Unterdessen

dessen ist es nicht recht, den letzten und Hauptentzweck in sich selbst zu bestimmen, und sich nie in Beziehung auf Gott zu lieben, weil wir im Grunde betrachtet in uns selbst weder irgend eine Güte, noch Subsistenz haben; also müssen wir, da es nicht in unserm Vermögen stehet, uns glücklich, und vollkommen zu machen, uns nur allein in Beziehung *) auf Gott lieben, welcher einzig und allein unser höchstes Gut seyn, und uns vollkommner machen kann.

Allein unsere Neigung gegen Gott hat sich durch die Sünde verloren, und es ist nur ein unendliche Empfänglichkeit für alles Gute, oder für das Gute überhaupt, in unserem Willen zurückgeblieben, und eine starke Neigung, solches zu besitzen, welche niemals kann zernichtet werden: aber die Neigung, welcher wir zu unserer Erhaltung bedürfen, oder die Liebe gegen uns hat so zu genommen, daß sie endlich eine unumschrenkte Herrschaft über den Willen bekam. Sie hat selbst in ihrer Natur die Liebe gegen Gott, oder die Neigung gegen das Gute überhaupt, und die Liebe, welche wir gegen andere haben sollen, geändert, und gleichsam umgeschaffen. Denn man kann für jetzo sagen, daß nur noch die Liebe gegen uns selbst in uns fortdauere, weil wir allein alles in Beziehung auf uns lieben, anstatt daß wir unsere Liebe Gott, und allen Dingen in Beziehung auf ihn widmen sollten.

Wenn Religion, und Vernunft uns überzeugen, daß nur Gott unser höchstes Gut sey, daß er allein uns mit



*) Ich werde mich weitläuftiger, und deutlicher in der Abhandlung von der Liebe Gottes, und in dem dritten Brief an den Vater Lamy erklären. Ich rede hier nur im vorbeigehn von den Neigungen, blos deshalb um die Ursachen unsrer Irthümer in einiger Ordnung anzugeben.

Anm. des Verf.

Vergnügen überhäufen könne; so begreifen wir es gar bald, daß man ihn lieben müsse, und bestimmen uns mit der größten Bereitwilligkeit, dieses zu thun: aber ohne die Gnade lieben wir ihn nur sehr unvollkommen, und aus Eigenliebe; das ist, aus einer ungeordneten, und unrechtmäßigen Liebe zu uns selbst. Denn, ob wir vielleicht ihn gleich als einen solchen lieben, in dessen Macht es stehet, uns glücklich zu machen; so lieben wir ihn doch nicht so, wie er wirklich ist. Wir lieben ihn als einen sehr sanftmüthigen, den Menschen nachgebenden, und sich nach seinen Sitten bequemenden Gott: – und doch wollen wir uns nicht nach seinen Gesetzen, nicht nach der unveränderlichen Ordnung seiner göttlichen Vollkommenheiten richten. Eine ganz reine Liebe ist so völlig über alle unsere Kräfte erhaben, daß daran so viel fehlet, Gott seines eignen Wesen wegen zu lieben; daß im Gegentheil die menschliche Vernunft nicht gut begreifen kann, wie wir ihn irgend aus einer andern Absicht zu lieben im Stande sind, als in Beziehung auf uns, oder dabey einen andern Zweck haben können, als die Befriedigung unseres eigenen Vergnügens.

## II. Die Eigenliebe theilet sich ein in die Liebe zum Seyn, und zum Wohlseyn, oder zur Grösse, und zum Vergnügen.

Die Selbstliebe kanu man in zwey Hauptarten eintheilen, nemlich in die Liebe zur Grösse, und in die Liebe zum Vergnügen; oder in die Liebe seines Seyns, und der Vollkommenheit seines Seyns, und in die Liebe zum Wohlseyn, oder zur Glückseeligkeit.

Vermittelst der Liebe zur Grösse massen wir uns die Macht, die Erhabenheit über andere, die Unabhän-

hängigkeit, und das Vorurtheil an, daß unser Wesen durch sich selbst bestehe. Wir trachten auf irgend einige Art darnach, ein nothwendiges Wesen zu haben: wir wollen, in gewissem Sinn Gott gleich seyn. Denn nur Gott hat im allereigentlichsten Verstande das Seyn: er existiret nothwendig, weil alles, was abhängig ist, nur durch den Willen dessen existiret, von dem es abhänget. Da nun die Menschen die Nothwendigkeit ihres Seyns wünschen, so wünschen sie sich auch die Macht, und die Unabhängigkeit; so trachten sie auch nach einer gänzlichen Freiheit von aller nur möglichen Herrschaft. Allein vermittelst der Liebe zum Vergnügen verlangen sie nicht nur ihr Seyn schlechthin, sondern auch das Glücklich Seyn; weil das Vergnügen in der Art des Seyns bestehet, die der Seele die angenehmste, und beste ist. Ich meine das Vergnügen, an und vor sich selbst als Vergnügen betrachtet. Folglich; wenn man das Vergnügen im allgemeinen nimmt, in so fern es andre vernünftige so wohl, als in die Sinne fallende Vergnügungen in sich enthält: so scheint es in aller Absicht der einzige Grund der natürlichen Liebe, oder aller Bewegungen der Seele zu einem jeden Gut zu seyn. Denn wir können doch nur das lieben, was uns gefället. Wenn die Seeligen im Himmel die göttlichen Vollkommenheiten, überhaupt Gott lieben, von welcher Beschaffenheit er auch sey; so thun sie es lediglich deshalb, weil der Anblick solcher Vollkommenheiten ihnen gefällt. Denn, da der Mensch zur Erkenntnis, und Liebe Gottes geschaffen ist, so muß auch der Anblick alles dessen, was wirklich vollkommen ist, uns Vergnügen machen.

Man bemerke, daß die Grösse, die Hoheit, die Unabhängigkeit keine wesentliche Eigenschaften einer Creatur sind, welche sie durch sich selbst glücklich machen könnten;

da

da man oft um desto elender wird, je höher die Grösse steiget. Das Vergnügen aber ist eine Art und Weise unseres Seyns, die wir nicht erhalten können, ohne nicht wirklich viel glücklicher zu werden. Ich sage freilich nicht auf eine dauerhafte Weise glücklicher. Grösse, und Unabhängigkeit sind zum öftern nicht in uns; sie bestehn nur in dem Verhältnis, das wir auf die Dinge haben, welche uns umgeben. Das Vergnügen im Gegentheile ist in der Seele selbst, und zwar eine so reelle Beschaffenheit, die sie modificiret, und seiner eigenen Natur nach sie zu beruhigen im Stande ist. Die Würde, die Grösse, und die Unabhängigkeit sehen wir als Dinge an, welche zur Unterhaltung unsres Seyns, öfters auch nach dem Lauf der Natur zur Erhaltung unsres Glücklichseyns sehr nützlich sind. Das Vergnügen aber ist eine beständige Beschaffenheit *) unseres Geistes, die an und vor sich selbst ihn glücklich machet, und wenn es ein wahres und gründliches Vergnügen ist, ihn

*) Das Vergnügen besteht in der angenehmen Empfindung, die aus dem Anschauen einer Vollkommenheit entsteht, welche Vollkommenheit nemlich (wie Herr Cochius sehr gut zur Verbesserung des baumgartenschen Begrifs von Vollkommenheit hinzusetzt) entweder in den Theilen der Sache, die wir anschauen, oder in uns selbst, und in dem Triebe weiter zu gehn liegt. Da also unsere Seele beständig empfindet, das ist, da sich eine Menge von Vorstellungen in Eine concentrirt; so erhellt eben daraus, wie wesentlich uns das Vergnügen sey, wie es zu unserm glücklich seyn wesentlich beitrage. So hat es Malebranche auch wohl verstanden, und es gewiß nicht auf das blosse so genannte sinnliche Vergnügen eingeschränkt. Je mehr Klarheit, und Deutlichkeit in den Vorstellungen liegt, je mehr Antheil also die Vernunft an dem Vergnügen nimmt, desto solider, und wahrer ist es. Daraus kann man auch den Vorzug der Neigung zum Vergnügen vor der Neigung zur Hoheit u. s. f. herleiten.

Anm. des Uebers.

ihn auch auf eine vollkommne Weise beruhiget: so daß das Vergnügen das Glücklich Seyn, und die Liebe zum Vergnügen die Liebe zum Glücklich Seyn ist.

Diese Liebe zum Glücklich Seyn ist in uns oft weit stärker, als die Liebe zum Seyn, und so verursacht die Eigenliebe oft den Wunsch des Nichtseyns, da uns das Glücklich Seyn fehlet. Das ist der Fall bey den Verdammten, denen es, nach dem Ausspruch Christi besser seyn würde, wenn sie gar nicht wären, als so unglücklich zu seyn, wie sie wirklich sind; da diese unglückliche erklärte Feinde dessen sind, der alle Güte in sich enthält, und die einzige Ursache der Vergnügungen so wohl, als der Schmerzen ist, die wir zu empfinden fähig sind: so können sie unmöglich einiges Vergnügen haben. Sie sind elend, und werden es in alle Ewigkeit seyn, weil ihr Wille unaufhörlich in derselben Lage, und in derselben Unordnung sich befinden wird.

Die Liebe zu sich selbst schließt also diese zwiefache Art von Liebe in sich. Die Liebe zum Grossen, zur Macht, zur Unabhängigkeit, überhaupt zu alle dem, was uns zur Erhaltung unsres Seyns geschickt scheint: und die Liebe zum Vergnügen, und zu alle dem, was zum Wohlseyn; das ist, um vergnügt, und glücklich zu seyn erfordert wird *).

Diese

*) Wenn der Pater sagt: zuweilen wünschen wir das Nichtseyn, da wir das Gutseyn nicht haben können; so könnte man zur Bestätigung das Beispiel der Selbstmörder gebrauchen, so bald sie nemlich aus der Hofnung sich tödten, in das Nichts, also in einen Zustand zurückzukehren, wo sie gar keine Empfindungen mehr haben, und zu seyn aufhören. Sie machen nemlich in diesem Falle folgenden Schluß: Wenn der Tod auch eine gänzliche Vernichtigung und folglich unter allen

Uebeln

Diese doppelte Liebe kann man nun wieder in verschiedene Zweige abtheilen. Theils in Rücksicht auf die Ver-

Uebeln das Größte wäre; so kann doch das größte Uebel, so bald wir es nicht fühlen, uns wirklich erwünschter seyn, als ein Zustand, wo die negativen Grössen, die wenigen positiven überwiegen, — wo das Uebel gegen das Gute sich verhält wie 24 zu 1. Da sie nun ihre Situation für so unglücklich halten, daß sie die schlimme Seite mit der guten vollkommen gleich ansehn, oder daß sie sich vorstellen, die negativen Grössen balancirten mit den positiven; — — so ziehn sie den Zustande des Nichtseyns dem Zustand des Uebelseyns vor.

Herr Mendelsohn in seinem vierzehnden Briefe über die Empfindungen hat diesen Schluß mit allem Tiefsinn analysirt, und gezeigt, daß er falsch sey. Eben das Besserseyn setzt eine Vollkommenheit voraus. Je mehr sich die Seele vorstellet, desto vollkommner ist sie. In ihrer Vorstellungskraft besteht also ihre Vollkommenheit, — ihre Realität. Was also die Gränzen derselben erweitert, das macht uns vollkommner. Das Bessere, Erwünschtere muß sie erweitern, oder ihre Einschränkung verhindern. Diese analysirten Begriffe zerstören nach Mendelssohn den Schluß der Selbstmörder.

Folglich wird die Selbstliebe bey einem jeden vernünftig denkenden Menschen niemals den Wunsch erwecken, und ausführen: nicht zu seyn.

Das vom Verfasser gewählte Beispiel von den Verdammten in der Hölle kann dem zufolge, aufs strengste genommen, nichts bestätigen.

Es müßte vorher erst bewiesen werden, daß die Verdammten in der Hölle nimmermehr könnten wieder glücklich werden, welches aber so wenig der hier angeführte Grund, daß ihr Wille beständig die Lage behalten würde, die er einmal hat, als andere ihm ähnliche ausser allem Zweifel setzen.

Ich weiß sehr wohl, daß von den Vertheidigern ewiger Höllenstrafen der Schluß beständig gemacht wird, wir

Verschiedenheit der zwey Theile, aus denen wir zusammengesetzt sind, des Leibes, und der Seele: theils in Betracht der verschiednen Objekte, welche uns zu unsrer Erhaltung nützlich sind. Ich werde mich hiebey nicht aufhalten. Da ich von der Absicht, eine Moral zu schreiben, weit entfernt bin; so halte ich auch die Aufsuchung und Eintheilung

wie auch selbst der Herr von Leibniz ihn macht. Da die Verdammten in der Hölle nimmermehr zu sündigen aufhören, sondern beständig fortfaren, zu sündigen, so müssen auch ihre Strafen ewig seyn. Aber ich weiß es auch, daß es gar keine Unmöglichkeit sey, wenn man annimmt, daß endlich die Verdammten stille stehen, zu sündigen aufhören, und so nach und nach zurückkommen können. Die Betrachtung des göttlichen Wesens, — die vom Schöpfer allen vernünftigen Geschöpfen eingepflanzte Triebe, und Anlagen zur Glückseeligkeit; — die Betrachtung der Welt, als das Werk des allervollkommensten Wesens, — und eine dieser Betrachtung angemeßne richtige Beurtheilung der Strafen Gottes, lassen die Vernunft eine Veränderung des Willens der Verdammten, und überhaupt die Periode hoffen, da alle Geister zum völligen Besitz ihrer höchsten möglichen Glückseeligkeit gelangen werden. Dies vorausgesetzt fällt das Raisonnement des Paters über den Haufen. Allein auch dann, wann keine Besserung der Verdammten zu hoffen stünde, bliebe es doch eine Frage, ob die Verdammten in der Hölle den Zustand des Nichtseyns, oder eine gänzliche Vernichtigung ihres Wesens wünschen würden? Denn einmal wäre doch das Leben, und die Fortdauer desselben bey den Verdammten in der Hölle noch etwas Gutes: und dann, bliebe ja ihnen noch immer, wie ich mir vorstelle, eine Hofnung übrig, daß es ihnen einmal besser gienge. Wäre diese Hofnung irrig, so würden diese unglückliche demohngeachtet in diesem Irthum ein Vergnügen finden, und deshalb gewiß das Seyn dem Nichtseyn, und der Vernichtigung vorziehn. Ich will nicht einmal daran gedenken, daß in der Hölle Stufen des Elendes, und der Verdammung seyn würden. Die Worte des Erlösers, welche den Judas betreffen, es wäre ihm besser, daß er nicht geboren wäre: müssen dem zufolge relativ erklärt werden, und scheinen also mehr Accommodation nach den damaligen Begriffen gewesen zu seyn.

Anm. des Uebers.

theilung der Dinge, die wir als Güter für uns betrachten, unnöthig. Blos deshalb mußte ich diese Eintheilung machen, damit ich mit desto grösserer Ordnung die Ursachen unsrer Irthümer entwickeln möchte.

Zuvörderst werde ich also von den Irthümern reden, deren Ursache in der Neigung aufzusuchen ist, die wir zur Grösse, und zu allem haben, was uns von der Herrschaft anderer losreißt: dann will ich diejenigen in Erwegung ziehen, welche aus unsrer Neigung zum Vergnügen und überhaupt zu allem entspringen, was unsern Zustand verbessern, was für Uns seyn, und uns zufriedner machen kann.

---

## Sechstes Hauptstück.

I. Von der Neigung, die wir zu allem haben, was uns über andere erhebet. II. Von den falschen Urtheilen einiger frommer Personen. III. Von den falschen Urtheilen abergläubischer Leute, und der Heuchler. IV. Von dem Voet, dem Feind des Herrn Des Cartes.

### I. Von der Neigung, die wir für das haben, was uns über andere erhebt.

Alles, was uns über andere einen gewissen Vorzug einräumt, indem es uns vollkommner macht, als Wissenschaft, und Tugend; oder, was uns über sie ein Ansehen ertheilet, indem es uns mächtiger machet, als Ehrenstellen, und Reichthümer, scheint uns einigermassen eine Unabhängigkeit zu geben *). Die unter uns stehen, verehren und fürch-

*) Die Neigung, von allem Zwang entfernt zu seyn, scheint auch in der That mit unserm Wesen unzertrennlich zusammen-

fürchten uns, sie sind zu allen Zeiten zu thun bereit, was wir zu unsrer eigenen Erhaltung wünschen, und unterstehen sich nicht menzuhängen, und nicht von aussen zu kommen. Herr Cochius erklärt sie daher als das einige Angeborne.

Hier sind seine eigene Worte:

Das Bewußtseyn unser selbst kommt nicht von aussen. Wenn wir an uns selbst denken, und in uns den wesentlichen Trieb zu Erweiterungen bemerken; so ist ein Objekt in unsern Vorstellungen, welches uns angeboren ist; nemlich diese Elasticität der Seele. Alles, was ihre Ausdehnung hindert, erweckt die Empfindung eines Widerspruchs. Folglich ist uns die Abneigung gegen allen Zwang und Sperrung angeboren. Mithin auch ihr Gegentheil; die Neigung zur Freiheit, welche die Uebereinstimmung mit unserm Triebe empfinden läßt. Diese ist also wesentlich, und von uns unzertrennlich. Die Exempel von Menschen, welche sich freiwillig in Sklaverey begeben, machen hingegen keinen Einwurf; eben deswegen, weil sie es freiwillig thun. Regulus geht nach Carthago zurück. Er opfert die Freiheit seines äusserlichen Zustandes der Freiheit seines innren Triebes auf, um durch diese Verläugnung grössere und beruhigendere Vorstellungen von sich, und der Stärke seines Geistes zu haben, die bey seiner damaligen Situation in Rom, und dem Bruch seines Worts gegen Carthago, durch tausend kleine Empfindungen beklemmend und beunruhigend seyn konnten, und davon sich der natürliche Trieb zu befreien sucht. Es hat mehrere Menschen gegeben, die ihre äusserlichen Umstände der innern Beruhigung aufgeopfert haben, welche auf Uebereinstimmung; diese auf Abwesenheit des Widerspruches beruhet. Und so lieget die innre Freiheit zum Grunde, wenn die äusserliche aufgeopfert wird.

Da dieser Trieb nicht wirken könnte, ohne Existenz; so scheinet eben dieses von der Neigung für unsere Erhaltung, und im Gegensatz von der Abneigung gegen unsere Vermuthung zu gelten; aber es gilt nur gleichsam im zweiten Grad. Denn unsere Existenz ist uns nicht wesentlich; wir können eine menschliche Seele, die blos möglich wäre, denken, aber nicht eine, die keinen ausdehnenden Trieb hätte, u. s. f.

Anm. des Uebers.



17

nicht uns in unsern Wünschen zu schaden, oder sich denenselben zu widersetzen. Die Menschen streben also darnach, die Vorzüge in Besitz zu nehmen, die sie über andere erheben. Denn sie überlegen nicht, daß ihr Seyn, und ihr Glücklichseyn der Wahrheit nach, nur allein von Gott, und nicht von Menschen abhängen, daß die wahre Grösse, die sie ewig glücklich machen wird, nicht in dem Rang bestehe, den sie in der Einbildung andrer Menschen haben, die aber so schwach, und so elend sind, als sie selbst, sondern darinn, daß sie sich demüthig dem Willen Gottes unterwerfen, der als ein gerechter Gott, die nicht wird unbelohnt lassen, welche standhaft in seinen Gesetzen wandeln.

Aber die Menschen trachten nicht nur nach dem wirklichen Besitz von Wissenschaft, und Tugend, von Ansehen und Reichthümer: sie geben sich ausserdem noch alle mögliche Mühe, daß man wenigstens von ihnen glauben soll, daß sie solche wirklich besässen. Wenn man also sagen könnte, daß sie sich weniger bemühten reich zu scheinen, als wirklich reich zu seyn, so kann man eben so gut behaupten, daß sie sich oft weit geringere Mühe geben, wirklich tugendhaft zu seyn, als den Schein davon zu tragen. Denn, wie der Verfasser der moralischen Bemerkungen sehr scharfsinnig es ausdruckt, die Tugend würde es lange nicht so hoch bringen, wenn die Eitelkeit nicht ihre Gesellschafterinn wäre *).

Der

*) An sich betrachtet ist dieser Gedanke falsch. Tugend, Ordnung, und Recht bleiben beständig, was sie sind, wenn auch kein Mensch davon weiß, wenn auch die Einsamkeit sie in ihrem Schleyer einhüllt. Der Ruhm bey andern müßte also billig keine Aufmunterung oder Bewegungsgrund zur Tugend seyn. Die innre Beruhigung gut gehandelt zu haben, und die wahre Hochschätzung, welche die Rechtschaffenheit in dem Auge des Allwissenden ihrem Ver-

Der Ruhm reich, gelehrt, und tugendhaft zu seyn, erweckt in der Einbildungskraft derer, die uns umgeben, oder mit uns näher verbunden sind, für uns selbst ungemein vortheilhafte Verhältnisse. Sie wirft sie zu unsern Füssen nieder; — sie setzt sie zu unserm Besten in beständige Bewegung; — sie flößt ihnen die Mühwaltungen und Unternehmungen ein, die zur Erhaltung unsres Seyns, und zur Vermehrung unsrer Grösse abzwecken. Die Menschen suchen also ihren guten Namen als ein Gut sorgfältig aufzubewaren, dessen sie zu einem bequemen Leben in dieser Welt bedürfen.

Sie haben alle eine Neigung zur Tugend, — zu Kenntnissen, — zu Ehrenstellen, und Reichthümern; und zu dem Ruhm, alle diese Vortheile zu besitzen. Einige Beispiele sollen nun zeigen, wie uns diese Neigungen in den Irthum stürzen.

Wir wollen mit der Neigung für die Tugend, oder dem Schein derselben den Anfang machen.

Menschen, welche mit Ernst daran arbeiten, tugendhaft zu werden, wenden also ihren Verstand, und ihre Zeit lediglich zur Kenntnis der Religion, und zur Uebung in guten Werken an. Sie wollen, nach dem Muster des heiligen Paulus, nichts wissen, als Christum den gekreuzigten,



Verehrer verschaft, sind die süssesten Begleiter auch durch die üble Gerichte der Menschen.

Eine ganz andere Frage ist es: ob nicht ein grosser Theil aus Hochmuth, und eitler Ehrfurcht manche Pflichten erfüllt, an die er sich eben so strenge nicht würde gebunden haben, wenn er vorausgesehn hätte, daß er allein ein Zeuge derselben bleiben müste. Dahin gehört z. B. der Andächtler, — der Mitleidige aus Stolz, u. s. w.

Anm. des Uebers.

den besten Arzt für ihre Krankheit, und für das Verderben ihrer Natur. Sie wünschen sich kein anderes Licht, als das, was ihnen zu einem christlichen Leben, und zur Erkenntnis ihrer Pflichten nöthig ist; und folglich legen sie sich lediglich darauf, sie mit Genauigkeit, und mit standhaftem Muthe in Ausübung zu bringen. Auf Wissenschaften und Kenntnisse, welche leer und ohne Einfluß für ihre Seeligkeit zu seyn scheinen, legen sie sich dem zufolge gar nicht.

## II. Von den falschen Urtheilen einiger Leute von bewährter Frömmigkeit.

An einer solchen Aufführung finde ich nun freilich nicht den geringsten Tadel. Ich schätze sie unendlich. Ich würde mich sehr glücklich schätzen, wenn ich sie ganz genau beobachten könnte. Ja es gereuet mich sogar, sie nicht schon seit langer Zeit befolget zu haben. Aber das hat demohngeachtet meinen völligen Tadel, daß, da es blos menschliche Wissenschaften giebt, welche in einem hohen Grade gewiß, und sehr nützlich sind, die den Verstand von sinnlichen Gegenständen entfernen, und ihn nach und nach zum Geschmack für die evangelischen Wahrheiten gewöhnen, und vorbereiten, dennoch viele, sonst fromme Leute, sie, ohne vorhergangene Untersuchuug, allzugeschwinde verdammen, und als ungewiß, oder doch als sehr unnütz ausschreyen*).

Nun

*) Gelinde betrachtet bleibt es eine ausserordentliche Unwissenheit, Kenntnisse zu verachten, wenn sie nicht unmittelbar mit der Theologie in Verbindung stehen. Bey der gewöhnlichen Frömmigkeit, wobey sich eben nicht viel vernünftiges gedenken läßt, braucht man allerdings den Kopf nicht so sehr anzustrengen, als in der Philosophie und Mathematick. Daher befahl auch jener Prediger seinem

Nun ist es freilich nicht zu läugnen, daß der größte Theil der Wissenschaften sehr ungewiß, und unnütz ist. Man irret sich eben so sonderlich nicht, wenn man glaubt, daß sie nur Wahrheiten von geringem Nutzen in sich enthalten. Es ist erlaubt, dergleichen nie zu studieren; es ist besser, sie ganz zu verachten, als durch ihren blendenden Reitz sich hintergehen zu lassen. Alles dessen ohngeachtet kann man mit Grunde behaupten, daß es sehr nöthig sey, manche Wahrheiten der Metaphysick zu wissen. Die Kenntnis jener allgemeinen Ursache, oder des Daseyns Gottes ist schlechterdings nothwendig, weil die Gewißheit des Glaubens selbst von der Erkenntnis abhänget, welche die Vernunft uns von dem Daseyn Gottes giebt. Man muß wissen, daß es sein Wille sey, der die Natur gemacht hat, und sie in Ordnung erhält; daß die Kraft, oder die Macht der natürlichen Ursachen nur allein in seinem Willen liege, mit einem Worte, daß alle Dinge in allen ihren verschiedenen Zuständen von Gott abhängen.

Von gleicher Nothwendigkeit ist es, zu wissen, was Wahrheit sey, die Mittel zu kennen, durch welche wir sie von dem Irthum unterscheiden, — den Unterschied gehörig



nem Sohne, den er vermuthlich zum Nachfolger in seinem Amte, und zum Erben seines Verstandes bestimmt hatte, daß er auf Universitäten keine andern Collegia hören möchte, als Asketica, — und Pastoralia. — Der folgsame Sohn befolgte pünktlich den väterlichen Willen, und brachte es damit weit genug. Er ward — Pastor Primarius.

Wenn die Frömmigkeit um so viel schätzbarer ist, an welcher der Verstand Theil nimmt, und alle die verschiedenen Aeusserungen desselben am Körper, und in den Minen sehr oft Affektation und Heucheley bleiben: so urtheile man, ob man, als ein wahrer Frommer die Cultur des Verstandes tadlen könne?

Anm. des Uebers.

inne zu haben, der sich zwischen den Geistern und Körpern findet, – die Folgen nicht zu vergessen, welche man hieraus ziehen kann, – als, die Unsterblichkeit der Seele, und viele andere, die man mit Gewißheit erkennet.

Die Kenntnis des Menschen, oder seiner selbst ist keinesweges der Verachtung würdig: sie begreift unendlich viele Dinge in sich, mit denen man schlechterdings bekannt seyn muß, so bald man einige Dinge richtig denken, und tief in solche durch seinem Verstand eindringen will. Man könnte so gar behaupten, daß, wenn ein unwissender und stupider Mensch deshalb über die Materie erhaben ist, weil er weiß, daß er sey, die Materie aber dies nicht weiß, also auch die, welche den Menschen kennen, über unwissende und dumme Menschen sehr weit erhaben sind, weil sie wissen, was sie sind, da jene es nicht wissen.

Allein die Kenntnis vom Menschen ist nicht nur deshalb so schätzbar, weil sie uns ausserordentlich über andere empor schwinget: sie ist es noch vielmehr deshalb, weil sie uns vor uns selbst erniedrigt, und vor Gott demüthiget. Sie macht uns mit der Abhängigkeit bekannt, in der wir durchgehends so gar in den gewöhnlichsten Dingen vor ihm stehen: sie entdeckt uns das Verderben unsrer Natur: sie macht uns geschickt, zu dem zu eilen, der uns allein wieder heilen kann, uns an ihm zu halten, und ein beständiges Mißtrauen in uns selbst zu setzen; und sie giebt uns die glücklichsten Anlagen, uns der Gnade des Evangelii zu unterwerfen.

Jedoch ist wenigstens einige entfernte Bekanntschaft so wohl mit der Mathematick, als der Natur, und eine allgemeine Kenntnis derer selben nothwendig. Schon in seiner Jugend

gend muß man diese Wissenschaften erlernen. Sie entfernen den Geist von sinnlichen Dingen, und verhindern, daß er nicht weibisch, und weichlich werde. Sie haben grossen Einfluß auf das Leben. Sie führen uns so gar auf Gott. Die Naturkenntnis thut es an und vor sich selbst, und die Mathematick vermöge des Abscheues, welchen sie in uns vor allen sinnlichen Eindrücken erwecket.

Tugendhafte Leute sollten diese Wissenschaften weder verachten, noch sie als ungewiß, und unnütz ausgeben, wenn sie sich nicht überzeugt halten, sie so emsig studiert zu haben, daß sie ein gründliches Urtheil darüber fällen können. Heidnische Dichter, – heidnische Philosophen, – die Rabbinen, einige Geschichtschreiber, und sonst noch eine grosse Anzahl von Schriftstellern, in denen einige Gelehrte ihre ganze Ehre setzen, – mögen sie immer zum Feuer verdammen *). Meinetwegen. Nur, daß sie die Kenntnis der Natur nicht als eine der Religion zuwider lauffende Wissenschaft ausschreyen, weil die Natur aus dem göttlichen Willen ihre Einrichtung, und Ordnung erhalten hat. Wahre Kenntnis der Natur leitet uns zur Bekanntschaft mit Gott, und flößt uns Bewunderung gegen seine Macht, Grösse, und Weisheit ein. Ueberhaupt scheint Gott die Welt deshalb gemacht zu haben, damit die Geister sie studieren, und eben



*) Die feinste Satyre auf die damalige Geistlichkeit, mit der er bekanntermassen gewisser Lehren wegen nicht gut stand. Wem dies Auto da Fe itzt zur Execution kommen sollte, wehe denn unsern Bibliothecken! Was würden unsre Philologen sagen, wenn ihre Rabbinen ins Feuer wandern müsten! und, wenn Horaz, Virgil, — Ovid ein Opfer der Flammen, — oder Aristoteles, — Plato — Cicero genommen würden, wo blieben denn Dichter und Philosophen?

Anm. des Uebers.

durch dies Studium zur Erkenntnis, und Verehrung des Schöpfers derselben bewogen werden mögen.

Verachtung der Natur ist eine Widersetzung gegen den göttlichen Willen. Man müßte dann behaupten, daß seit jener ersten Sünde der Geist des Menschen zu einem solchen Studium nicht mehr fähig wäre. Auch das wende man mir nur nicht ein, daß die Kenntnis vom Menschen ihn eitel mache, und aufbliese, weil nemlich die, denen man solche in hohem Grade beilege, ob sie ihn gleich öfters nur wenig kennen, gemeiniglich einen unerträglichen Stolz besitzen. Denn es ist ganz evident, daß man ihn nicht kennen kann, ohne zugleich seine Schwachheiten, und sein Elend zu fühlen.

## III. Von den falschen Urtheilen der Abergläubischen und der Heuchler.

Ueberdem pflegen auch Männer von wahrer und dauerhafter Frömmigkeit das nicht zu verachten, welches sie nicht verstehn. Das sind vielmehr Heuchler, und abergläubische Menschen. Knechtische Furcht, und niedrige Schwäche des Geistes überfällt diese, und setzt sie in Schrecken, so bald sie einen lebhaften, und durchdringenden Kopf gewahr werden. Man darf ihnen nur, zum Beispiel, vom Donner, und seinen Wirkungen einen Grund angeben; — so wird man in ihren Augen ein Atheist seyn. Aber die Heuchler verstellen sich, vom Teufel selbst angetrieben, in Engel des Lichtes. Sie bedienen sich des Scheines heiliger, und von der ganzen Welt als heilig gehaltener Wahrheiten, um aus Eigennutz sich den weniger bekannten, und nicht so hoch geschätzten Wahrheiten zu widersetzen. Sie bestreiten die Wahrheit durch das Bild der Wahrheit; und, indem sie oft über Dinge, welche die ganze Welt verehret,

in

in ihrem Herzen lachen, erringen sich bey andern ein um desto dauerhafteres, und furchtbareres Ansehn, je heiliger die Sache ist, die sie zu ihrem Entzweck mißbrauchen.

Das sind gewiß die stärkste, gistigste, und furchtbarste Feinde der Wahrheit. Es ist wahr; sie sind selten: aber so wenig ihrer sind, so können sie doch genug Uebel anrichten. Der Schein der Wahrheit, und Tugend stiftet oft grösseren Schaden, als Wahrheit und Tugend Vortheil stiften; denn es gehört nur ein ausgelernter Heuchler dazu, um das wieder umzustossen, was viele sehr weise und in der That tugendhafte Menschen mit vieler Mühe, und Arbeit aufgebauet haben.

## IV. Vom Voetius.

Cartesius, zum Beispiel, hat das Daseyn Gottes, die Unsterblichkeit der Seele, viele andere metaphysische Aufgaben, und eine sehr grosse Anzahl physikalischer Untersuchungen demonstrativisch bewiesen; und, ich glaube, unser gegenwärtiges Jahrhundert weiß ihm unendlichen Dank, daß er so viele Wahrheiten entdecket hat. Indessen steht ein unbeträchtlicher Mensch, ein hitziger, und wilder Declamator auf, den man eben seines vorgeblichen Eifers für die Religion wegen schätzt, verfertigt eine mit Beschimpfungen angefüllte Schrift gegen ihn, und beschuldigt ihn der wichtigsten Verbrechen. Descartes ist ein Catholick, er hat unter den Jesuiten studiert, und von ihnen sehr oft mit vieler Hochachtung gesprochen. Grund genug für einen boshaften Menschen, die Feinde unsrer Religion, die überdem in Dingen, welche die Religion betreffen, sich leicht aufbringen lassen, zu überreden, daß er ein Kundschafter

der Jesuiten, und ein Mann von den schlimmsten Absichten sey; weil der geringste Schein der Wahrheit in Glaubenssachen mehr Eindruck auf den Verstand macht, als die ausgemachtesten, und am meisten entschiedenen Wahrheiten aus der Physick, oder Metaphysick, bey denen man keine Mühe, und Arbeit sparet. Cartesius hat vom Daseyn Gottes geschrieben. Das ist hinlänglich für diesen Verläumder, seinen falschen Eifer aufzubieten, und alles das Wahre zu unterdrücken, was sein Gegner vertheidiget. Er beschuldigt ihn, ein Atheist zu seyn, sogar klagt er ihn an, daß er den Atheismus fein und insgeheim lehre, eben wie der berüchtigste Gotteslängner **Vanino** *), der zu Toulouse ver-

*) Julius Cäsar Vanino, aus dem Neapolitanischem gebürtig lebte im sechzehnden Jahrhundert. Er war ein Mann von ausserordentlichen Fähigkeiten, feuriger Imagination, und unermüdeter Arbeitsamkeit. Die Laster, die ausserordentliche Unwissenheit, und die Betrügerey der Geistlichkeit zu der damaligen Zeit erweckten bald bey ihm einen grossen Anstoß gegen die Religion selbst. Wie es dann wohl geht, daß man auch noch itzt der guten Sache des Christenthums vieles Schuld giebt, was man unwürdigen Geistlichen beimessen sollte. Er studierte in Padua, reisete hernach durch Deutschland, Holland, Frankreich, und muste, weil man ihn in Lyon für einen gefährlichen Mann ausschrie, nach Engeland flüchten, wo er aber doch als ein Irlehrer sieben Wochen lang Gefängnisstrafe auszustehn genöthigt ward. Er lies sich immer mehr über die Religion, besonders in seinem Amphiteatro diuinae prouidentiae aus, gieng nach Lyon, und eilte seinem traurigen Schicksal zu Toulouse in die Hände. Man beschuldigte ihn des Atheismus; — hielt ihn für einen Zauberer, weil er eine Kröte bey sich in einem Wassereimer hielt, verdammte ihn zum Feuer, die Zunge ward ihm ausgeschnitten, und er wirklich 1619 verbrannt.

Wenn er auch vielleicht Irthümer geäussert haben kann, die ihn allerdings der Gotteslängnung verdächtig machen, so blieb doch diese Art, ihn vom Gegentheil zu überzeugen, die offenbareste Schande für die gesittete Welt.

**Anm. des Uebers.**

verbrannt wurde, und eben dadurch seiner Bosheit und Gottlosigkeit einen Anstrich zu geben wußte, daß er von dem Daseyn Gottes schrieb. Denn der eine von den Gründen, warum er seinen Gegner für einen Atheisten ausgiebt, ist der, daß er, nach dem Beispiel des **Vanino**, der eben durch seine Schrift gegen den Atheismus seine Bosheit beschönigte, auch gegen das Heer der Gotteslängner sich schriftlich auflehnete.

So unterdrückt man also die Wahrheit, wenn der Schein derselben nur einigermassen ein Mittel ist, diese Unterdrückung zu unterstützen, besonders, wenn man über schwache Köpfe sich einiges Ansehen erworben hat. Die Wahrheit liebt die Gelindigkeit, und den Frieden, und, so stark sie auch wirklich seyn mag, giebt sie doch zuweilen, dem viel versprechenden Ton der Lüge, die sich mit ihrem Schein wafnet, nach. Sie weiß es sehr gut, daß der Irthum nichts gegen sie ausrichten kann, und, wenn sie auch eine Zeitlang gleichsam in der Verweisung und Entfernung bleiben muß, so geschieht es nur deshalb, damit sie günstigere Gelegenheiten abwarte, sich öffentlich zu zeigen. Denn im Grunde erscheint sie niemals in grösserer Stärke, und schimmernderm Glanz, als da, wo sie unter dem Druck liegt.

Es ist kein Wunder, daß ein Feind des Herrn Des-Cartes, ein Mensch, der eine andere Religion *) hat, als er,

*) Daß sich **Malebranche** über den Voet erzürnet, ist nicht im geringsten zu verwundern, da er der eifrigste Schüler des Cartesius war, der von diesem reformirten Theologen und Prediger zu Utrecht viel ausgestanden hatte. Es war ein ausserordentlich heftiger, fleischlichgesinnter, und zankſüchtiger Mann. Bis zum Uebertriebenen in sein theologisches System verliebt, fehlte es ihm an aller philosophischen Kenntnis. Was also Wunder? daß ihm die neue cartesianische Philosophie unmöglich gefallen konnte? er be-

er, – daß ein ehrsüchtiger, der auf den Reinen andrer, die weit über ihn erhaben sind, sein Ansehn aufbauen will, daß ein Deklamator, dem es am Urtheile fehlet, – daß Voet von dem, was er nicht verstehet, oder nicht verstehen will, mit Verachtung redet. Darüber aber hat man Ursache, sich sehr zu verwundern, daß Leute, die weder Feinde des Cartesius, noch Feinde seiner Religion sind, Verachtung und Abscheu gegen ihn beweisen, weil sie in den von einem Feind seiner Person, und seines Glaubens verfertigten Schriften allerley Beschimpfungen wider ihn lesen.

Das Buch dieses Ketzers, desperata causa Papatus betitelt, ist Beweis genug von seiner Unverschämtheit, Einfalt, von seiner Hitze, und dem gierigen Wunsch, als ein Eiferiger für die gute Sache unter den seinigen Ruhm und Hochachtung zu erhalten. Er ist folglich kein Mensch, dem man auf sein Wort glauben könnte. Die Erdichtungen, die er in diesem Werk gegen unsere Religion zusammengehäuft, verdienen eben so wenigen Beifall, als die harten und beleidigenden Beschuldigungen, die er gegen seinen Feind ausgedacht hat.

Vernünftige Leute sollten sich es nie einreden lassen, daß Herr Des Cartes ein gefährlicher Mann sey, weil sie es etwa irgendwo gelesen, oder von Leuten, die wegen ihrer Frömmigkeit geschätzt werden, gehöret haben. Niemanden sollte man es auf sein Wort glauben, wenn er andern die grössesten Verbrechen Schuld giebt. Es kann nimmermehr ein zureichender Beweis seyn, eine Sache zu glauben, wenn man

beschuldigte also in der Geschwindigkeit den Cartesius der Atheisterey in einer eigenen Dissertation de atheismo 1639. Die Streitigkeiten wurden vom Heinrich de Roi, einem Doktor der Medicin sehr lange fortgesetzt.

Anm. des Uebers.

man sie von jemand hört, der mit einem Ansehn, und mit Eifer spricht. Sollte man nicht falsche, und ganz ungereimte Dinge mit eben dem Ton, und auf eben die Art vorbringen können, mit der man Wahrheit, und nützliche Dinge empfielt, besonders, wenn ein unbehutsamer und eingeschränkter Kopf sich dadurch leicht überreden lässet.

Es ist ungemein leicht, die Wahrheit zu finden, und sich von dem Ungrund aller Beschuldigungen, die man gegen den Herrn Des Cartes ausgedacht hat, zu überzeugen. Seine Schriften sind zu haben, und für einen jeden, der des Nachdenkens fähig ist, gewiß nicht schwer zu verstehn. Man lese einmal seine Werke, damit man andere Beweise wider ihn vorbringen könne, als jenes einfältige: ich habe es gehöret. Ich hoffe, daß, wenn man sie wird gelesen, und gehörig überdacht haben, die Beschuldigung des Atheismus gegen ihn gänzlich wegfallen; – hingegen daß man ihm alle die Ehrerbietung gern gönnen wird, die man einem Manne schuldig ist, der nicht nur das Daseyn Gottes, und die Unsterblichkeit der Seele, sondern auch eine unzählige Menge andrer, vor seiner Zeit unbekannt gebliebener Wahrheiten auf eine sehr einfache und evidente Weise demonstrirt hat.

---

## Siebentes Hauptstück.

### Von dem Wunsch, gelehrt zu seyn, – und von den Urtheilen falscher Gelehrten.

So wenig Fähigkeit, und Ausdehnung der menschliche Verstand auch hat, so ist doch nichts in der Welt, was er nicht gern wissen möchte. Alle menschliche Wissenschaften

ten zusammengenommen können die heissen Wünsche des Menschen nicht befriedigen: — und doch hat er so enge Gränzen, daß er nicht einmal eine einzige besondere Wissenschaft vollkommen begreiffen kann. Er ist unaufhörlich beschäftigt, und unermüdet, etwas neues zu lernen, vielleicht darum, weil er das zu finden hoffet, was er suchet, wie ich in den vorhergehenden Hauptstücken gezeigt habe; oder, weil er sich so leicht überredet, daß der eitle Besitz einer ungewöhnlichen Erkenntnis seiner Seele, und seinem Verstande auch eine ausserordentliche Grösse gewähre. Sein ungeordneter Wunsch nach Glück, und nach Grösse treiben ihn an, sich auf alle Wissenschaften zu legen. Sein Glück hoft er in der Kenntnis der Moral zu finden, diese falsche Grösse sucht er in den spekulativischen Wissenschaften, und in allen andern eitlen und ungewohnten Kenntnissen auf, welche diejenigen, so sie besitzen, in dem Urtheile derer, die sie nicht haben, ungemein erheben.

Woher käme es, daß gewisse Leute ihre ganze Lebenszeit darauf zubrächten, die Rabbinen, und andere in ausländischer Sprache abgefaßte, sehr dunkle, und verstümmelte Schriften zu lesen, deren Verfasser überdem weder Beurtheilung, noch Geschmack haben; wenn sie sich nicht für überzeugt hielten, daß, sie durch Kenntnis der morgenländischen Sprachen vor andern, welche solche nicht verstehn, Ansehen und Ruhm verdienten? Was könnte sie wohl in einer so unangenehmen, so mühsamen, und am Ende doch ganz unnützen Arbeit aufmuntern, wenn es nicht die Hofnung, sich in Ansehn zu setzen, oder der Anblick einer eitlen Grösse, und die Begierde nach derselben thäte? Freilich; man staunet sie an, als sehr seltene, und ungewöhnliche Menschen. Man macht ihnen über ihre tiefe, und weitläuftige Gelehrsamkeit, verbindliche Schmeicheleien.

Man

Man hört sie weit lieber, als andere. Eigentlich sollte man von ihnen glauben, daß sie den geringsten Grad von Beurtheilungskraft hätten, weil sie ihre ganze Lebenszeit auf sehr unnütze Dinge gewandt haben, die sie weder klüger, noch glücklicher machen. Allein, da sie in der Ableitung der Wörter mehr wissen, als andere, so glaubt man auch, daß sie die Natur der Dinge kennen, und traut ihnen also auch mehr Verstand, und Urtheil zu.

Eben daher ist es zu erklären, daß manche Astronomen ihre Zeit, oft auch ihr Vermögen darauf wenden, um etwas ganz genau zu lernen, was nicht nur unnütz, sondern auch ganz unmöglich zu wissen ist. Sie wollen in dem Lauf der Planeten eine vollkommne Regularität antreffen, die sich doch nicht daselbst finden läßt. Sie verfertigen astronomische Tabellen, um Wirkungen vorher zu sagen, deren Ursachen sie nicht kennen. Sie haben eine Selenographie, oder eine Geographie vom Monde verfertigt, gerade, als wenn jemand den Vorsatz gefaßt hätte, eine Reise nach dem Monde zu unternehmen. Sie haben ihn indessen schon unter alle berühmte Sternkundige vertheilet; — es werden wenig seyn, die nicht eine Provinz dieses Landes, als eine Belohnung ihrer vielen Arbeiten in Besitz genommen hätten; — und ich glaube immer, daß sie es sich zur grossen Ehre anrechnen, wenn sie bey dem in Gnaden stehn, der diese kleinen Königreiche so freigebig vertheilet hat.

Woher sollte man es wohl anders erklären können, daß diese sonst so vernünftige Leute sich mit dieser Wissenschaft unabläßig beschäftigen, und in andern Kenntnissen, an denen ihnen ganz ausserordentlich viel gelegen seyn sollte, den gröbsten Irthümern unterworfen bleiben; — als aus dem falschen Wahn, die Kenntnis der Phänomene am

Him-

Himmel führe eine eigenthümliche Grösse, und Würde mit sich. Die geringste Erscheinung an demselben scheint ihnen weit erhabener, und der Grösse ihres Verstandes weit angemessener zu seyn, als die Bekanntschaft mit jenen verächtlichen, geringschätzigen, und der Veränderung unterworfenen Dingen, welche ihrer Meinung nach allein die sublunarische Körper sind. Die Würde einer Wissenschaft kommt von der Hoheit des Objekts derselben. Ein wichtiger Ausspruch. Die Kenntnis also der Bewegung jener unveränderlichen, und unzerstörbaren Körper ist die allerhöchste, und edelste unter den Wissenschaften. Folglich scheint sie auch der Grösse und der hohen Würde ihres Geistes angemessen zu seyn.

So groß ist also das Blendwerk der Menschen, das ihnen eine falsche Idee ihrer Grösse machen kann. So stark kann es ihnen schmeicheln! So mächtig bleibt es, sie in die äusserste Betriebsamkeit zu setzen. So bald ihre Einbildungskraft davon voll ist, so wirft sie sich gleichsam diesem Götzen zu Füssen, – sie betet ihn an, macht der Vernunft eine falsche Vorspiegelung, und setzt sie auser allen Stand, darüber zu urtheilen, welches doch ihr eigentliches Geschäfte wäre. Eine Art von Träumerey scheint manchmal die Menschen zu überfallen, und aller gesunder Menschenverstand sie zu verlassen, wenn man sie über die Lieblingsgegenstände ihrer Leidenschaft urtheilen höret. Denn was ist wohl in der Kenntnis der Bewegung der Planeten Grosses, und Auffallendes, das wir nicht schon hinlänglich wüsten, um unsere Monate, und Jahre darnach zu ordnen? Was liegt uns daran, daß wir genau bestimmen können, ob der Mond mit einem Ring, oder mit einer grossen Anzahl von kleinen Monden umgeben sey? was hilft es uns, hierüber uns auf diese, oder jene Seite zu schla-

gen?

gen? Wie könnte es irgend einen wahren Ruhm zu wege bringen, wenn jemand die Dauer einer Sonnen, oder einer Mondfinsternis vorhersagt, oder, weil es vielleicht ihm mehr geglückt ist, als einem andern, sie eher entdecket, als jener? Es giebt Leute, welche dazu von Fürsten besoldet werden, um die Gestirne zu beobachten. Ihre Bemerkungen sollten billig unsre Neugierde stillen. Sie legen sich auf dies Geschäfte aus einem rechtmäßigen Grunde, denn es ist ihre Pflicht, und ihr Beruf, das zu thun. Sie arbeiten mit gutem Fortgang, denn sie arbeiten kunstmäßig, mit Geschick, und mit aller nur ersinnlichen Genauigkeit. Nichts fehlet ihnen an einem erwünschten Fortgang. So bald sie uns also ihre Entdeckungen mittheilen, so sind wir ihnen schuldig, über eine Materie, welche uns ohnedem so wenig rühret, uns zufrieden zu stellen.

Hiermit will ich gar nicht den Nutzen bestreiten, den die Welt davon hat, wenn sich verschiedene auf die Sternkunde legen. Es ist von ausgebreitetem Vortheil, daß sie in unsern Zeiten nicht mehr so unbekannt ist. Die Kenntnisse, welche für uns den größten Nutzen haben, sind nun auch gerade diejenigen, auf welche wir uns legen müssen. Das nemlich kann, und muß ein Gegenstand unsrer Bemühungen bleiben, was auf irgend eine Art zu unserm Glück, oder vielmehr zum Trost bey unserm Elend, und häufigen Unvollkommenheiten beitragen kann. Aber, — ganze Nächte durch am Vergrösserungsglase hängen, um einen Flecken, oder einen neuen Planeten am Himmel zu entdecken, — seine Gesundheit, und sein Vermögen darüber aufs Spiel setzen, — sein Hauswesen zu vernachläßigen, um so zu reden, seinen Besuch bey den Sternen abzustatten, und ihre Grösse, Abstand, und Lage auszumes-



18

sen; – das, dünkt mich, heißt vergessen, was wir gegenwärtig sind, und, was wir dereinst noch werden sollen.

Man wende mir ja nicht ein, daß man es thue, um die Grösse und Hoheit dessen zu beurtheilen, der alle diese grosse Weltkörper erschaffen hat. Die kleinste Mücke, wenn man sie aufmerksam, ohne Vorurtheil gegen ihre kleine Gestalt betrachtet, offenbart Gottes Allmacht, und Weisheit weit deutlicher, als alles, was die Astronomen von dem Himmel wissen. Demohngeachtet ist der Mensch nicht dazu geschaffen, daß er seine ganze Lebenszeit hindurch Fliegen und Insekten beschauen soll. Die ausserordentliche Mühe so vieler Personen verdient deshalb eben kein so grosses Lob, wenn sie uns die Gestalt der Läuse, oder anderer Thierarten entwickeln, oder die Verwandelung mancher Würmer in Fliegen, und in Schmetterlinge beschreiben wollen. Man beschäftige sich damit, wenn man frey von Geschäften ist, und sich ein Vergnügen verschaffen will. Nur verwende man nicht seine ganze Lebenszeit darauf; es müste dann seyn, daß man gegen sein eigenes Elend fühllos seyn wollte *).

Un-

*) Manches übertriebene und falsche liegt in dem bisherigen Raisonnement des Paters, das man ihm aber, als einem der Schönheit in der Astronomie ganz unkundigen Philosophen, zu der Zeit, in der er lebte, und, wo sie lange noch nicht die Höhe erreicht hatte, die sie anitzt wirklich bestiegen hat, gern verzeihen wird; liegt aber nicht eine fürtrefliche Schilderung der falschen und eitlen Gelehrten in demselben, welche das eigentlich Wichtige, und Gemeinnützige versäumen, und sich mit Nebendingen so ausserordentlich abgeben, daß sie der eigentlichen Bestimmung ihres Verstandes uneingedenk, mehr Schaden, als Nutzen stiften?

Unausgesetzt sollte sich der Mensch mit der Erkenntnis Gottes, und seiner selbst beschäftigen. Mit der grösten Emsigkeit daran arbeiten, daß er seine Irthümer, und Vorurtheile, seine Leidenschaften, und seine Neigungen zur Sünde ablege. Mit feurigem Muth sollte er die Wahrheiten untersuchen, die ihm die nothwendigsten sind. Denn nur die verdienen den Namen nachdenkender und scharfsinniger Köpfe, die in ihren Untersuchungen auf Gründlichkeit und Wahrheit zugleich sehen.

Es bleibt sicherlich die Hauptursache, die den Menschen zu einem falschen Studium bestimmt, daß man mit eitlen, und ganz unfruchtbaren Kenntnissen die Idee der Gelehrsamkeit verbunden hat, anstatt dieselbe nur gründlichen, und nothwendigen Wissenschaften zu geben.

So bald sich jemand in den Kopf gesetzt hat, ein Gelehrter zu werden, und so bald also der Hang nach Polyhistorey in ihm seine Wohnung aufschlägt, so denkt er nun nicht so wohl darauf, was für Kenntnisse theils zur Vervollkommnung seiner Vernunft, theils, um sich als ein ehrlicher Mann zu betragen, erfordert werden! als er vielmehr lediglich darauf seine Blicke heftet, was in der Welt den Schein der Gelahrtheit träget, und also einen ausge-



Das Gemählde eines pedantischen Philologen ist richtig, und nach dem Original getroffen.

Was die Astronomie betrift, so ist ihr Nutzen zu entschieden, als daß man jemals auf den Gedanken mit Grunde kommen könnte, sie als eine Hinderniß an dem Fortgang unsrer Kenntnisse anzusehen.

Anm. des Uebers.

breiteten Namen erwerben kann *). Da die gründlichsten, und unentbehrlichsten Wissenschaften zu gleicher Zeit auch die allgemeinsten sind; so verschaffen sie freilich denen, die sie verstehen, weder Lob, noch Bewunderung. Gewöhnliche Dinge, wenn sie auch ihrer Natur nach noch so schön, und bewundernswürdig sind, erregen weder Nachdenken, noch Bemühung nach ihnen. Wer also gelehrt werden will, wird sich bey nothwendigen Kenntnissen, bey der Vervollkommnung seines Verstandes, und klugen Einrichtung seines Lebens nicht aufhalten. Dergleichen erregen bey ihnen den Begrif von Wissenschaften nicht, so wie sie sich ihn gemacht haben: denn es sind nicht die Wissenschaften, welche sie an andern bewundert haben, von denen sie wünschen, daß sie andere an ihnen bewundern sollen.

Die evangelische Geschichte, und die Moral bleiben zu gemeine, und gewöhnliche Kenntnisse. Sie ziehen ihnen die Kritick über Worte vor, die in den alten Philosophen, oder in den griechischen Dichtern vorkommen. Sprachen, vornemlich solche, die in ihrer Gegend unbekannt sind, als das Arabische, das Rabbinische, und einige andere, scheinen ihnen des Nachdenkens, und der aufmerksamsten Bemühungen würdigere Gegenstände. Sie lesen die heilige Schrift nicht aus der Absicht, um aus ihr Religion, und Frömmigkeit zu lernen. Chronologische, – geographische, – und grammatikalische Bedenken bey derselben

*) Möchte sich dieses doch mancher merken, der allen seinen Fleiß darauf wendet, viele Bücher dem Namen nach zu kennen, um mit einer ausgebreiteten Erkenntnis pralen zu können; oder welcher mit einem von Schriftstellern, wovon er die wenigsten gesehen, sein Buch zieret, um gelehrt zu scheinen.

Anm. des Ueberf.

den erfüllen ihren Verstand ganz und gar: mit heisserem Bestreben suchen sie sich damit bekannt zu machen, als mit den heilsamen Lehren des Evangeliums. Die Wissenschaft, die ihre Thorheit bey andern auffallend, und der Bewunderung würdig gefunden, ist nun auch das Objekt ihrer Untersuchung, um so vielmehr, da sich ihnen ähnliche Thoren finden werden, die sie bey ihnen hinwiederum merkwürdig finden.

Eben das Schicksal hat die Naturgeschichte. Nach nützlichen Kenntnissen fragen sie nicht, aber wohl nach ungewöhnlichen. Die Anatomie des menschlichen Körpers ist für sie zu gering, die Astronomie ist ihr erhabenster Gegenstand. Gewöhnliche Erfarungen reitzen ihre Aufmerksamkeit nicht im geringsten: — die auffallenden, und ungewöhnlichen hingegen, welche den Verstand keinesweges helle machen, sind aber gerade diejenigen, welche sie mit der eifrigsten Sorgfalt in Erwegung ziehen.

Historische Anekdoten, je älter, und je seltener sie sind, erwecken ihre Ruhmbegierde sie zu wissen. Die Genealogie itzt lebender Fürsten verstehn sie nicht, aber wohl die Genealogie der Regenten die vor viertausend Jahren bereits gestorben sind. Die allgemeine Geschichte ihres Zeitalters vernachläßigen sie: — aber die Fabeln, und die Erdichtungen der Poeten suchen sie sich eifrig bekannt zu machen. Ihre Anverwandte verkennen sie; — wenn man es aber wünschet, und sie darum bittet, so werden sie mit vielen Zeugnissen erhärten, daß dieser oder jener römischer Bürger mit einem Kayser verwandt gewesen sey, und dergleichen Dinge mehr.

Kaum wissen sie die Namen der zu ihrer Zeit gewöhnlichen Kleidungen; diejenigen aber suchen sie sich bekannt zu machen, welche die Griechen, und die Römer trugen. Die Thiere in ihrem Vaterland sind ihnen unbekannt; – über die Thierarten hingegen, deren die Bibel gedenkt, liefern sie ungeheure Werke, und verschwenden ganze Jahre, um nur das Ansehn zu haben, daß sie die Bedeutung ganz unbekannter Kunstwörter glücklicher errathen hätten, als andere. Ein solch Werk macht dem Verfasser, und dem Leser Vergnügen. Weil es von griechischen, hebräischen, arabischen Stellen, von Citationen aus den Rabbinen, und andern ungewöhnlichen, und unverständlichen Schriftstellern strotzet, so schmeichelt es der Eitelkeit seines Verfassers, und der eitlen Neugierde derer, die es lesen, die sich überdem für weit gelehrter halten, als andere, so bald sie nur mit einiger Zuverläßigkeit behaupten können, daß die Bibel sechs verschiedene Wörter habe, welche einen Löwen bedeuten, oder wenn sie dem ähnliche Entdeckungen zu machen im Stande sind.

Die Charte von ihrem Vaterland, oder wohl gar ihrer Vaterstadt ist ihnen oft ganz unbekannt, zu einer Zeit, da sie die Charten des alten Griechenlandes, des alten Italiens, des alten Galliens zur Zeit Julius Cäsars, oder die Abrisse der Strassen und der öffentlichen Plätze in dem ehemaligen Rom mühsam aufschlagen. Dem Thoren, sagt der Weise, wird seine Arbeit gereuen, wenn ihm der Weg zu seiner eigenen Vaterstadt unbekannt ist. Den Weg zu ihrem Geburtsort wissen sie nicht: – und legen sich doch auf ganz vergebliche Untersuchungen. Die Oerter und die Sitten ihres Vaterlandes entgehn ihrer Kenntnis. Aber sie studieren dagegen

mit äusserster Mühe die alten Rechte, – die Gesetze der zwölf Tafeln, – die Gewohnheiten der Lacedämonier, – oder der Chineser, – oder die Befehle des grossen Mogels. Kurz seltene, ungewöhnliche, entlegene Dinge, welche andere nicht wissen, – beschäftigen ihr ganzes Erkenntnisvermögen, weil sie einmal aus einem verkehrten und irrigen Urtheil ihres Verstandes mit dergleichen Dingen den Begrif der Gelahrtheit verknüpfen, und es ihnen, um den Namen eines Gelehrten zu haben hinreichend scheinet, etwas zu wissen, was andern unbekannt ist, gesetzt sie wüßten auch die nothwendigsten, und schönsten Wahrheiten nicht im geringsten. Es ist wahr: die Kenntnis aller dieser, und ähnlicher Dinge heißt, – die Gewohnheit ist einmal dafür, – Gelehrsamkeit, – tiefe und ausgebreitete Wissenschaft: aber sie bleibt doch nach dem Ausspruch der Schrift nur eine sehr unvernünftige und eitle Wissenschaft – die Wissenschaft der Thoren ist selbst schon eine Thorheit. Noch nie habe ich bemerkt, daß der Geist Gottes, welcher wahren Wissenschaften so grosse Lobeserhebungen in den heiligen Büchern macht, dieser falschen Wissenschaft, von der ich so eben geredet habe, Erwähnung thue.

## Achtes Hauptstück.

I. Von dem Verlangen, gelehrt zu scheinen. II. Von den Unterredungen der falschen Gelehrten. III. Von ihren Schriften.

# I. Von dem Verlangen, gelehrt zu scheinen.

Wenn bereits das übermäßige, und ungeordnete Verlangen, gelehrt zu werden, die Menschen weit unwissender macht, als sie vorhero waren, so wird der Wunsch, gelehrt zu scheinen, ihre Unwissenheit nicht nur vermehren, sondern wohl gar sie um ihren Verstand ganz bringen. Denn es giebt unendlich viele, die ihres gesunden Menschenverstandes verlustig gehen, weil sie sich noch über denselben hinauszuschwingen gedenken; die lauter Narrheiten vorbringen, weil sie nichts als paradoxe Dinge sagen wollen. Sie entfernen sich so weit von dem gewöhnlichen Denken, um den Ruhm eines ungewöhnlichen, und seltenen Genies zu tragen, daß es ihnen im Grunde glücket, daß man sie allemal entweder mit Bewunderung, oder mit Verachtung ansiehet.

Man staunet sie zuweilen bewunderungsvoll an, wenn sie zu einer gewissen Ehrenstufe gestiegen sind, die sie gleichsam für alle Anfälle sichert, und man sich daher einbildet, daß sie eben so sehr an Genie, und an Gelehrsamkeit andern überlegen sind, als sie es vielleicht an Geburt, und Rang seyn mögen. Aber weit öfter sieht man mit Verachtung auf sie, manchmal hält man sie sogar für Thoren, wenn man sie nur etwas näher beschauet, und also ihre Würde sie nicht mehr dem Auge verbergen kann.

Falsche Gelehrte offenbaren hinlänglich, was sie sind, theils in ihren gewöhnlichen Gesellschaften, und Zusammen-

menkünften, theils in den Werken, welche sie verfertigen. Von beiden halte ich es der Mühe werth, etwas zu erwähnen.

## II. Von den Gesellschaften falscher und Scheingelehrten.

Wie der eitle und thörichte Wunsch mehr zu scheinen, als andre, sie zu ihrem Lieblingsstudium bringet; so erwacht auch ihre Leidenschaft, und ein Verlangen, sich über andere zu erheben, so bald sie sich unter einander versammlen. Auf einmal steigen sie so gewaltig in die Höhe hinauf, daß die ganze Welt sie gleichsam aus den Augen verliert, daß sie beinahe selbst nicht wissen, wo sie sind. Sie scheuen sich so ausserordentlich, sich unter die zu erniedrigen, welche sie hören, daß sie sich ausserordentlich erschrecken, wenn man sie erreichet, daß sie sich erzürnen, wenn man ihnen nur die geringste Frage machet, oder sie um einige Erläuterung bittet, daß sie bey dem geringsten Einwurf, den sie etwa hören, eine drohende selbstgenugsame Mine annehmen. Sie sagen freilich so viel neue, und ausserordentliche, aber auch so sehr vom gesunden Menschenverstand entlegene Dinge, daß die klügsten unter den gegenwärtigen Zuhörern sich kaum des Lachens enthalten können, wenn der übrige Theil betäubt und unbeweglich sie anstarret.

Wenn ihre erste Hitze verraucht ist, und sich etwa ein geistvoller Mann fände, der feste, und standhaft genug wäre, um sich nicht durch ihre Verblendungen irre machen zu lassen, und ihnen ihren Irthum zeigte; so bleiben sie doch voller Hartnäckigkeit an ihre Irthümer fest angeheftet. Die äusserliche Gebehrden derer, welche sie zuerst in Erstaunen gesetzt haben, erfüllt sie nun von neuem mit Verwun-

derung. Der Anblick so vieler ihnen Beifall zunickenden Menschen, welche sie durch den Eindruck ihrer Gründe überzeuget haben, überzeugt sie gleichsam durch eine Zurückwirkung; oder wenn er sie auch von der Wahrheit ihrer Meinungen nicht überzeugt, so macht er sie doch wenigstens dreuste, und muthig, ihre falsche Meinungen noch weiter zu verteidigen. Die Eitelkeit verbietet ihnen, ihr Wort zurückzunehmen. Unaufhörlich denken sie auf Gründe, sich zu verteidigen: nie reden sie mit so grossem Eifer, und mit mehr Hitze, als, wenn sie nichts zu sagen haben; sie bilden sich wohl gar ein, daß man sie beschimpfe, oder daß man bey einem jeden neuen Grunde, den man etwa wider sie vorbringet, die Absicht habe, sie lächerlich und verächtlich zu machen, und werden um so viel zorniger, und aufgebrachter, je mehr Beurtheilungskraft, und je ein stärkeres Nachdenken sie haben.

Das beste Mittel, wider sie die Wahrheit zu verteidigen, ist das, daß man mit ihnen sich in keinen Streit einlässet; denn für sie und für die, die mit ihnen uneins sind ist es doch gewiß weit zuträglicher, sie bey ihren Irthümern zu lassen, als sich ihren Unwillen zuzuziehen. Man muß keinesweges ihr Herz verwunden, wenn man ihren Verstand heilen will; weil die Wunden im Herzen gefährlicher sind, als die Verletzungen des Verstandes: ausserdem, daß man zuweilen wohl gar einen wirklich gelehrten Mann antreffen könnte, den man verachten würde, ohne seine Meinung zu verstehn. Daher muß man diejenigen, welche entscheidend sprechen, bitten, sich so deutlich zu erklären, als sie können, ohne ihnen zu gestatten, von der streitigen Materie abzukommen, oder sich dunkler, und zweideutiger Worte zu bedienen. Sind es erleuchtete Menschen, so wird man von ihnen lernen können. Sind es hingegen

falsche

falsche Gelehrte, so werden sie sich durch ihre eigene Worte widerlegen, und nur sich allein die Schuld von dergleichen Verwirrung zuschreiben können. Vielleicht würde man wohl gar Nutzen und Vergnügen davon haben, wenn man sich auf eine solche Art mit der Schwachheit andrer lustig machen darf, da man sie doch heilen will: allein, und das ist das wichtigste, man wird jederzeit verhindern, daß die eingeschränkten Köpfe, welche dergleichen Scheingelehrte hören, nicht auch ihre Irthümer annehmen, wenn sie ihren Entscheidungen ihren Beifall geben.

Man lasse ja nicht aus der Acht, daß die Zahl der Thoren, oder derer, die sich maschinenmäßig, oder durch sinnliche Eindrücke leiten lassen, unendlich grösser sey, als derer, die Einsichten genug haben, um nur durch Gründe überzeugt zu werden. Wenn einer von diesen Gelehrten redet, und über eine Sache entscheidet, so giebt es weit mehrere, welche ihm auf sein Wort glauben, als solche, die in ihm einiges Mistrauen setzen. Weil aber dergleichen falsche Gelehrte sich von der gewöhnlichen Denkungsart soweit entfernen, als es ihnen möglich ist, theils aus Verlangen, einen Gegner zu finden, den sie verächtlich behandeln, um sich zu erheben, und groß zu scheinen, theils aus Neigung, zu widersprechen, und ganz verkehrtem Urtheil: so sind auch ihre Entscheidungen grösstentheils falsch, oder dunkel, und es bleibt nur ein sehr seltener Fall, daß man sie, ohne in einen Irthum zu gerathen, hören kann.

Freilich ist diese Methode, die Irthümer andrer, oder die Gründlichkeit ihrer Meinungen zu entdecken, sehr schwer, in Uebung zu bringen. Der Grund liegt darinn; daß nicht diese falsche Gelehrten allein alles wissen wollen, sondern daß es ein gemeiner Fehler aller derjenigen sey, die nur einige

Kennt-

Kenntnis, und Lektüre haben. Daher wollen sie auch beständig reden, und ihre Meinung erklären, ohne die nöthige Aufmerksamkeit anzuwenden, um die Meinungen andrer gehörig zu begreifen. Die gefälligsten und vernünftigsten unter ihnen, wenn sie gleich im Herzen ihre Meinung verachten, behalten eine aufmerksame Mine, da man es ihnen unterdessen an den Augen ansiehet, daß sie an ganz etwas anders, als an das denken, was man sagt, und daß sie nur allein damit beschäftigt sind, uns das zu beweisen, was sie wünschen, ohne darauf zu fallen, uns eine Antwort zu ertheilen. Daher entsteht zuweilen das Unangenehme in ihren Gesellschaften. Denn, so wie uns nichts angenehmer seyn, und nichts zu grösseren Ehren gereichen kann, als, wenn man unsern Gründen, und unsrer Meinung Beifall giebt; so muß auf der andern Seite nun auch nichts mehr niederschlagen, als wenn man sieht, daß andere sie entweder gar nicht begreifen, oder sich doch keine Mühe geben, sie gehörig zu verstehen. Mit Bildsäulen sich zu unterhalten, macht doch in der That kein Vergnügen. Das sind sie aber in Absicht auf uns, da sie nicht die geringste Hochachtung für uns haben, und so wenig daran denken, wie sie uns gefallen möchten, daß sie sich vielmehr an sich selbst vergnügen, und so nur allein ihren Werth in unsern Augen zu gründen und zu erhöhen sich bestreben. Verstünden sie die Kunst, mit Geschmack zu reden, und gut zu antworten, so wären ihre Gesellschaften nicht nur sehr angenehm, sondern auch ungemein nützlich: anstatt, daß itzt ein jeder mit seiner Kenntnis pralet, ohne Aufhören nur streitet, ohne sich zu verstehen, seine Meinungen verfechtet, — daß man auf die Art oft das Gesetz der Liebe verletzet, und denn doch niemals die Wahrheit entdecket *).

Doch;

*) Könnte man nicht die Schilderung, die Malebranche von den

Doch; die Fehler falscher Gelehrten, welche sie in Gesellschaften begehen, lassen sich einigermassen entschuldigen. Man kann zu ihrem Besten sagen, daß man grösstentheils nur wenig Nachdenken auf das, was man alsdann reden will, mitbringe: – daß die klügsten, und sonst in allen Ausdrücken bedachtsamsten Leute öfters Narrheiten sagen, daß sie auch keinesweges verlangen, daß man alle ihre Worte aufzeichnen soll, so wie man es mit den Worten des Scaligers, und Perronius gemacht hat.

Einigen Grund haben dergleichen Entschuldigungen, und ich will gerne glauben, daß diese Art Fehler einige Nachsicht verdiene. Man will nemlich nun einmal in Gesellschaften reden, und doch ist es ein so übler Tag, daß es beinahe nicht in unsrer Gewalt stehet, gut zu denken, und bestimmt zu reden; – die Zeit ist bey gewissen Vorfällen so kurz, daß die kleinste Umwölkung, und die kürzeste Abwesenheit unseres Geistes unglücklicherweise so gar die penetrantesten, und hellesten Köpfe auf ausschweifende Absurdidäten geraten lässet.

Wenn aber nun gleich solche Fehler in Gesellschaften entschuldigt werden können, so sind sie es gewiß in Schriften nicht, worüber sie vorhero ernsthaft nachgedacht haben, besonders, wenn sie etwa häufig unterliefen, und nicht andere nützliche Dinge den Leser für sie schadlos halten. Denn, wenn man ein schlechtes Werk in die Welt schicket, so ist man Schuld, daß eine sehr grosse Menge von Menschen ihre Zeit, die sie aufs Lesen wenden, verlieren; – daß sie oft dieselben Irthümer begehen, in welche der Schriftsteller ge-

den Zusammenkünften der falschen Gelehrten macht, auch auf unsere gewöhnliche andere Gesellschaften anwenden? — —

Anm. des Ueberf.

gerieth; – und daß sie viele andere zu eben denselben verführen: welches doch in aller Absicht kein geringes Uebel ist.

Allein, ob es gleich ein grösseres Verbrechen ist, als man sich gemeiniglich einbildet, ein schlechtes, oder auch nur ein unnützes Buch zu verfertigen: so ist es doch ein Fehler, den man eher belohnet, als bestraft sehn wird. Es giebt Laster, welche bey Menschen gar nicht bestraft werden, entweder, weil ihnen die Mode das Wort redet, oder, weil man gewöhnlicher Weise nicht wichtige Gründe genug hat, um den Schuldigen zu verdammen, den man höher schätzt, als sich selbst.

Man sieht gemeiniglich Schriftsteller, als seltene, ausserordentliche, und über andere weit erhabene Menschen an. Anstatt sie zu verachten, und wohl gar zu bestrafen, verehrt man sie mit tiefer Ergebenheit. Auf die Art ist mithin nicht die geringste Hofnung vorhanden, daß jemals von Menschen werde ein Tribunal errichtet werden, welches alle zur Zerstörung der Vernunft eingerichtete Schriften untersuchte und verdammte.

Eben so wenig Hofnung dürfen wir uns machen, daß die Republick der Gelehrten eine bessere Ordnung erhalten werde, als andere Republicken, weil es doch nur immer Menschen bleiben, die sie ausmachen. Es ist so gar nöthig, um sich von dem Irthum immer mehr befreien zu können, daß in dem Gelehrtenstaat mehr Freiheit herrsche, als in andern, wo die Neuheit jederzeit ungemein gefährlich ist. Den Gelehrten ihre Freiheit nehmen, und ohne Unterschied alles Neue zu verdammen, hiesse in der That nichts anders, als uns in den Irthümern bestärken, in welchen wir nun einmal sind.

Daher wundere sich nun auch niemand, wenn ich so gar gegen die Regierung in der Gelehrten-Republick zuweilen reden, und darzuthun mich bestreben werde, daß jene grosse Männer, welche ihrer tiefen Gelehrsamkeit wegen, der Gegenstand so vieler Bewunderung sind, oft nur eitle, stolze, und von wahrer Wissenschaft, und Beurtheilungskraft ganz leere Menschen bleiben.

## III. Von den Schriften falscher Gelehrten.

Ihre Schriften liefern hinlängliche Beweise ihrer Eitelkeit, ihrer wenigen Beurtheilungskraft, und ihrer völligen Unwissenheit. Man untersuche sie einmal in der Absicht, um sie ganz allein nach den Grundsätzen des gesunden Menschenverstandes, ohne alle Vorurtheile gegen ihre Verfasser zu beurtheilen; man wird es bestätigt finden, daß auch die mehresten Absichten bey ihrem Studieren Stolz, und eine ganz unüberlegte Eitelkeit sind, und daß ihr erster Endzweck gar nicht dahin gehe, ihre Vernunft zu vervollkommnen, noch weniger, die Neigungen ihres Herzens zu ordnen, sondern, daß sie andere hintergehen, und gelehrter scheinen wollen, als sie.

Deshalb handeln sie, wie ich bereits erwähnt habe, nur ungewöhnliche, und seltene Dinge ab, erklären sich durch seltene und ungewöhnliche Redensarten, und citiren nur ungewohnte, und seltene Schriftsteller. In ihrer Muttersprache erklären sie sich niemals; das ist ihnen schon zu gemein; — auch nicht in einem netten, einfachen, und leichten Latein, um verständlich zu werden, sondern, um nur etwas zu sagen, und sich Bewunderung zu erwerben. Die Gegenstände ihrer Schriften zielen selten auf die Verbesserung der Sitten ab: — das ist ihnen wieder zu

all-

alltäglich. Nicht, um andern nützlich zu seyn, nur um als vielwissende Gelehrte berühmt zu werden, verfertigen sie solche. Gründe von den Meinungen, welche sie behaupten, findet man eben so wenig bey ihnen. Oder, wenn ja einige anzutreffen wären, so bleiben sie doch so räthselhaft, und so unbegreiflich, daß weder sie selbst, noch der Leser sie mit Evidenz begreifen kann. Sie haben keine deutliche Beweisgründe. Wenn sie sie hätten, so würden sie solche verschweigen. Dergleichen Beweise können ihrer Meinung nach den Verstand nicht so sehr überraschen; — sie sind zu gewöhnlich, — die ganze Welt kann sie begreifen; das Ansehn andrer soll anstatt der Beweise gelten, wenigstens soll es den Anschein haben, daß sie ihre Gedanken damit erweisen wollen. Zum öftern erhärten die Zeugnisse, die sie gebrauchen, ihrer Natur nach nichts. Deshalb beweisen sie allenfalls, weil sie aus dem Griechischen, oder Arabischen genommen sind. Doch vielleicht ist es von Nutzen, wenn ich auch ihrer Citationen erwähne. Dadurch wird zur Kenntnis ihrer Gemüthsbeschaffenheit einigermassen beigetragen.

Wie ich glaube, kann man es mit völliger Gewißheit behaupten. Nur falsche Gelehrsamkeit, und der Trieb nach Polyhistorey haben die Citationen, so wie sie itzt eingerichtet und von den Gelehrten gewählt werden, in Schwung gebracht. Es ist gar nicht schwer, Schriftsteller zu finden, die alle Augenblicke ungeheuer lange Stellen, ohne allen hinreichenden Grund citiren; theils, weil die Dinge, die sie vorbringen, zu bekannt sind, als daß noch jemand nur im geringsten daran zweifeln sollte: theils, weil sie so sehr tief verborgen liegen, daß alles Ansehn ihrer Schriftsteller sie doch nicht beweiset, weil diese nemlich nichts von ihnen mit Gewißheit wissen konnten: oder endlich, weil

die

die Citationen, die sie machen, für das, was sie sagen, nicht der geringste Zierrath sind *).

Es widerspricht dem allgemeinen Menschenverstande, wenn man mit einer langwierigen griechischen Stelle beweisen wollte, daß die Luft durchsichtig sey. Das ist eine der ganzen Welt bekannte Sache. Es ist ungereimt, durch das Ansehn des Aristoteles beweisen zu wollen, daß gewisse Geister die Himmel in ihrer Bewegung erhielten: – das konnte Aristoteles nicht wissen. Ganz abgeschmackt ist es endlich in französische oder lateinische Werke fremde Sprachen, arabische, oder persische Sprüchwörter einzumischen, da jene für die ganze Welt zum Gebrauch bestimmt sind: – Verzierung können dergleichen Citationen nicht seyn, oder sie bleiben wenigstens sehr unvollständige Verzierungen, welche eine weit grössere Anzahl von Menschen beleidigen, als die ist, deren Geschmack sie befriedigen.

Demohnerachtet findet der gröste Theil von denen, welche gelehrt scheinen wollen, in diesen Arten von Citationen ein so gewaltiges Vergnügen, daß sie sich nicht einmal schämen, so gar in Sprachen, die sie selbst nicht verstehn, sie anzuführen, und mit äusserster Mühe arabische Stellen in ihren Werken abdrucken zu lassen, welche sie zuweilen nicht lesen können. Mit ängstlichster Sorgfalt suchen sie ihren Entzweck zu erreichen. Freilich ist er der gesunden Vernunft ganz zuwider. Er befriedigt aber ihre Eitelkeit, und verschaft ihnen bey den Thoren Bewundrung.

Noch einen sehr beträchtlichen Fehler wird man bey ihnen gewahr. Das Ansehen mit Wahl und Ueberlegung ge-

*) Hier wird sich mancher fühlen. Anm. des Uebers.

gelesen zu haben, liegt ihnen wenig am Herzen: sie wollen von der Welt nur für solche gehalten seyn, die viele Belesenheit besitzen, und die besonders sehr schwere und dunkele Bücher um hochgelahrt zu scheinen, gelesen haben: oder sehr selten und theure Bücher, – damit man sich einbilde, es fehle ihnen nun gar nichts mehr: – oder gottlose Bücher, welche die guten Sitten beleidigen, die auch kein ehrlicher Mann zu lesen sich überwinden wird, – vielleicht aus eben der Absicht, aus der sich so manche rühmen, Laster begangen zu haben, die sie aber zu begehen sich nicht getrauen. Also citiren sie lieber seltene, – sehr theure, – alte, – und sehr dunkle Schriften, als verständliche, und leichte, lieber Schriften aus der Astrologie, – aus der Cabbala, – und Magie, als Bücher von Werth: – gerade als wenn sie es gar nicht begreiffen könnten, daß es mit der Lektüre, dieselbe Bewandnis hätte, als mit der Gesellschaft, daß sie dem zufolge sich bemühen müsten, glaubwürdig zu machen, sie hätten mit aller möglicher Mühe nur die Lektüre nützlicher, und verständlicher, nicht aber dunkler und schlechter Schriften ausgesucht.

So wie es eine gänzliche Verwirrung des Verstandes verrathen würde, zu gewöhnlichen Gesellschaftern solche Leute zu wählen, welche man ohne Dollmetscher nicht verstehen kann, da man das, was sie uns etwa neues sagen, durch ganz andere Mittel erfähret: so ist es noch weit unvernünftiger und lächerlicher, Bücher zu lesen, die man ohne Wörterbuch nicht im geringsten verstehet, wenn man ihren Inhalt aus andern uns weit verständlicheren lernen kann. Ferner; wie es bereits eine Unordnung im Verstande voraussetzet, den Umgang und die Gesellschaft schlechter, und lasterhafter Leute zu suchen: so ist es ein sichrer

Beweis eines verdorbenen Herzens, an der Lektüre schlechter und anstößiger Schriften eine Freude zu finden.

Der ausschweifendeste Stolz ist daran Schuld, daß sie sogar das gelesen zu haben andre verblenden wollen, was sie nicht einmal gesehn haben: und, sollten hievon die Beispiele so selten seyn? Es giebt Leute, die erst dreißig Jahre alt sind, welche aber weit mehr unnütze, und schlechte Bücher in ihren Werken anführen werden, als sie in vielen Jahrhunderten unmöglich hätten lesen können. Und — doch sollen andere glauben, daß sie solche mehr als einmal, mit aller möglichen Sorgfalt durchgelesen hätten. Sehr viele Werke mancher Gelehrten sind Fabriken von Wörterbüchern, höchstens die Tabelle der Bücher, die sie citiren, ist ihnen vor Augen gekommen, oder sie haben aus verschiedenen Schriftstellern sich allgemeine Folgerungen, und Lehrsätze angewöhnet.

Weiter will ich nicht gehen, in eine längere Schilderung der mancherley Beispiele will ich mich nicht einlassen. Ich möchte sonst eben so wilde, und giftige Menschen antreffen, als jene falsche Gelehrten; — und an Jurien, wenn sie auch Griechisch, oder Arabisch wären, finde ich eben keine sonderliche Freude. Besondere Beispiele sind auch nicht nöthig. Unser Verstand ist ohnedem geneigt, gegen andere mannichfaltigen Tadel aufzusuchen, und das, was ich so eben erwiesen habe, dazu zugebrauchen.

Mag doch immerhin, sich an dem leeren Hirngespinst von Grösse belustigen, wer da will, — mögen sich doch meinethalben, jene eitle Thoren mit Lobeserhebungen einander zuvorkommen: — ich nehme keinen Theil daran. Wenn ich sie nur nicht schon zu sehr in der Freude

beunruhigt habe, die ihnen so süsse Anmuth zu bereiten scheinet!

---

## Neuntes Hauptstück.

## Wie die Neigung zum Reichthum und zu Ehrenstellen zum Irthum verführet.

Würde und Reichthum sind, wie Kenntnisse, und Tugend, vornemlich im Stande, uns über andere zu erheben: denn unser Seyn scheint einen Zuwachs zu erhalten, und wird durch den Besitz solcher Güter gleichsam unabhängig. Da die Liebe, welche wir alle zu uns selbst fühlen, sich ganz natürlicherweise bis auf Reichthümer, und Ehrenstellen verbreitet, so kann man sicher behaupten, daß es keinen einzigen Menschen gebe, der für sie nicht eine stärkere, oder schwächere Neigung haben sollte. Ich will daher kurz auseinandersetzen, wie uns diese Neigungen an der Untersuchung der Wahrheit verhindern, und uns in Irthum, und Selbsttäuschung stürzen.

Bey andern Gelegenheiten habe ich bereits ausführlich gezeiget, daß man viel Zeit und Mühe, anhaltenden Fleiß, und starke Betriebsamkeit des Geistes darauf wenden müsse, wenn man zusammengesetzte, mit vielen Schwierigkeiten umgebene Wahrheiten, zumal die von vielen Principien abhängen, entdecken will. Daraus läßt sich nun leicht schliessen, daß Leute, die in öffentlichen, und grossen Bedienungen sind, — die ein grosses Vermögen, und wichtige Geschäfte zu regieren haben, — die mit heisser Begierde nach Reichthum, und nach Ehrenstellen schmachten, zur Untersuchung der Wahrheit niemals geschickt sind;

daß

daß sie über alle die Dinge, welche einige Schwierigkeit machen, in Irthum gerathen, so bald sie solche beurtheilen wollen.

Folgende Gründe sind hieran Schuld:

Erstlich; Sie können zu wenig Zeit auf die Untersuchung der Wahrheit wenden.

Zweitens; Die Untersuchung der Wahrheit macht ihnen gewöhnlicherweise wenig Vergnügen.

Drittens; Sie können den Grad der Aufmerksamkeit nicht haben, welcher doch dazu erfodert wird; weil ihre Geistesfähigkeit in die grosse Anzahl so mannichfaltiger Dinge, welche sie wünschen, womit sie sich auch wohl wider ihren Willen beschäftigen müssen, zu sehr getheilt ist.

Viertens: Sie bilden sich ein, alles zu wissen, und können es nur mit vieler Mühe glauben, daß Leute, die unter sie erniedrigt sind, mehr Verstand haben sollten, als sie: denn, wenn sie es auch verstatten, daß man sie über ein gewisses Factum unterrichtet, so werden sie es höchst ungern zugeben, daß man sie mit gründlichen, und wichtigen Wahrheiten bekannt mache. Sie werden unwillig, wenn man ihnen widerspricht, oder sie von ihrem Irthum befreien will.

Fünftens; Man beobachtet einmal die Gewohnheit, ihnen in allen ihren Einbildun-

gen, so falsch und so sehr sie auch vom gesunden Menschenverstand entfernt wären, Beifall zu geben, und diejenigen zu verlachen, die ihnen widersprechen, ob sie gleich die Wahrheit und Gewißheit vertheidigen.

echstens; Sie halten sich nur allein an Begriffe, welche in die Sinne fallen, und die Sinne rühren. Diese sind aber für die gewöhnlichen Gesellschaften bequemer, und reitzen die Aufmerksamkeit der Menschen in einem höheren Grade, als die reinen und abstrakten Begriffe des Verstandes, welche eigentlich zur Entdeckung des Wahren verhelfen.

iebendens; Diejenigen, welche nach einer hohen Würde trachten, versuchen alles, was sie können, um sich nach den Meinungen und Fähigkeiten anderer zu bequemen; weil nichts die Mißgunst, den Neid und den Haß der Menschen so stark erregt, als wenn man ganz ungewöhnliche Meinungen zu haben scheint. Es ist ein höchst seltener Fall, daß Leute, deren Verstand, und Herz von dem Gedanken, und dem Wunsch ihr Glück zu machen ganz voll ist, verborgene Wahrheiten entdecken können. Sie lassen sie oft ihres Eigennutzes, oft deswegen, liegen, weil sie sich nicht mit ihrem Stolz vertragen. Um unter die Mitglie-

glieder eines Magistrats*) zu kommen, muß man zuweilen in eine Ungerechtigkeit ein-

 stim-

*) Hätte man wohl einem so erleuchteten Manne dergleichen falsche Sätze zugetrauet? lieber wollen wir hier sagen. Seine Worte gehn weiter, als der Sinn, den er dabey gedacht hat. Denn sonst verdammt er auf einmal alle Kinder der Tugend, welche je gewesen sind. Wahr ists, Ehrenstellen können einen sonst ehrlichen Mann von dem rechten Wege abführen, aber giebt es nun gar keine tugendhafte Leute, die derselben fähig wären? Doch wir wollen lieber hier einen Vorhang vorziehn, und diesen Satz auf die Erziehung und Lebensart des Paters schreiben, und von ihm eben das sagen, was Cicero vom Kato sagt. was er fürtreffliches hat, kömmt von ihm selbst her, wenn er aber ausschweift, so ist die strenge Erziehung und der Lehrmeister Schuld. Es ist ein Wunder, daß einem Manne, wie Malebranche war, von so feuriger Einbildungskraft, und so glücklichem Gedächtnisse, nicht so viel rechtschafne Männer aus jenem grauen Alterthum beifielen, welche bey der allerstrengsten Tugend die wichtigsten, und schlüpfrigsten Aemter des Staates verwalteten. Xenophon folgte dem Cyrus in Krieg, und Frieden, er war einer seiner vornehmsten Hofleute, und einer seiner allerbesten Freunde. Aber die Tugend war noch mehr sein Freund als Cyrus.

Aristoteles glaubte, daß ein weiser Mann öffentliche Bedienungen verwalten, verheyrathet seyn, und am Hofe des Prinzen leben könne. Er zog ein Leben, das in beständigen öffentlichen Geschäften dahin floß, einem einsamen von öffentlichen Arbeiten entferntem Leben vor. Er sahe alle Beschäftigungen, die zum allgemeinen Besten abzweckten, als so viel Mittel an, zur Tugend zu gelangen.

In neueren Zeiten hat es indessen doch manche gegeben, welche öffentliche Stellen ausschlugen, weil sie solche nicht mit Beibehaltung einer strengen Tugend verwalten zu können glaubten. So wollte der in den Zeiten der Reformation durch die Verteidigung Luthers zu Worms berühmt gewordene Rechtsgelehrte, der Doktor Schurf eine vom Kayser ihm angebotene Anwartschaft auf ein Lehngut nicht annehmen, weil er sich nicht für stark genug hielt, alsdann den Tod des Besitzers desselben nicht zu wünschen.

Anm. des Uebers.

stimmen: – eine wahre und ungewöhnliche Frömmigkeit entfernet zum öftern von geistlichen Aemtern; – nicht selten verbietet eine uneigennützige Liebe der Wahrheit Catheder und Kanzel, wo man doch eigentlich nichts als Wahrheit lehren sollte.

Alle diese Gründe zusammen genommen verursachen, daß Leute, die durch ihre Ehrenstellen, durch ihren Reichthum, oder durch ihren hohen Stand über andre wirklich erhaben sind, oder sich doch über sie empor zu schwingen, und so ihr Glück zu machen gedenken, dem Irthum am allerwenigsten entgehen, und folglich solche Wahrheiten, welche nicht so ganz offen da liegen, selten penetriren können. Denn unter den zur Verhütung des Irthums bey etwas schweren Untersuchungen unentbehrlichen Eigenschaften giebt es vornemlich zwey, die sich bey den Leuten, von denen wir reden, nicht finden, nemlich die Aufmerksamkeit des Geistes, um bis auf ihren Grund die Dinge glücklich zu erforschen, – und die Zurückhaltung desselben, um sie nicht mit zu vieler Uebereilung zu beurtheilen. Selbst diejenigen, die zum Unterricht andrer bestimmt sind, und also den Hauptendzweck vor Augen behalten müssen, die ihrer Sorgfalt anvertraute Zöglinge zu unterweisen, werden gemeiniglich dem Irthum weit mehr unterworfen, so bald sie als öffentliche Personen zu leben anfangen. Es mag nun daher kommen, daß, da sie zu wenig Zeit für sich haben, sie sich auf Dinge, welche viel erfordern, auch nicht legen können: oder, weil sie ausserordentlich stark wünschen, gelehrt zu scheinen, daß sie nun über alles ohne die geringste Anhaltung entscheiden, und es mit dem äussersten Unwillen verstatten, wenn man ihnen widerspricht, oder sie etwa belehren will.

Zehn-

## Zehntes Hauptstück.

Von der Liebe des Vergnügens in Beziehung auf die Moral. I. Man muß das Vergnügen fliehen, ob es gleich glücklich macht. II. Es muß uns nie zur Liebe sinnlicher Güter bewegen.

In den drey vorhergehenden Hauptstücken habe ich von der Neigung geredet, welche wir für die Erhaltung unseres Seyns haben, und gezeigt, wie sie an sehr vielen Irthümern Schuld sey, in die wir gerathen. Itzt will ich von der reden, die wir für das Gutseyn haben, das ist, für das Vergnügen, und für alles, was uns glücklicher, und zufriedener macht, oder was wir wenigstens für geschickt hierzu halten: und dabey werde ich vorzüglich darauf bedacht seyn, die Irthümer zu entwickeln, die aus dieser Neigung ihren Ursprung nehmen.

Es giebt Philosophen, welche uns zu überreden suchen, das Vergnügen sey kein Gut, und der Schmerz sey kein Uebel: — daß man unter den heftigsten Schmerzen glücklich, — und in dem vollesten Genuß der größten Vergnügungen unglücklich seyn könne. Weil diese Philosophen ungemein pathetisch, und voller Einbildung sind, so bringen sie auch schwache Köpfe, die sich nach dem Eindruck umbilden, der in sie von denen gemacht wird, welche mit ihnen reden, gar bald zum Beifall gegen ihre Meinung. Denn die Stoicker *) sind doch Träumer, und Träumer pflegen



*) Malebranche würde schwerlich dies harte Urtheil verantworten können, wenn er darüber zur Rechenschaft gezogen, und mit ihm darüber verfahren werden sollte. Freilich; die Meinungen neurer Geschichtkundiger sind beinahe alle wider die stoische Schule. Sie erklären sie für ein Hirngespinste, — für Träumereien, für einen Zusammenhang unnützer Subtilitäten, die nichts weniger, als

die

viele Heftigkeit zu besitzen. Dem zufolge pflanzen sie auf andere gar zu leicht ihre eigene Meinungen fort. Weil sich nun aber nicht die geringste Ueberzeugung gedenken läßt, wenn etwas der Erfarung, oder der innren Empfindung widerspricht: so verschwinden alle diese prachtvolle, und glänzende Gründe, wenn sie auch noch so sehr die Einbildungskraft der Menschen verblenden, und täuschen, mit ihrem ganzen erborgtem Schmuck, so bald die Seele von irgend einem sinnlichen Vergnügen, oder Schmerz in Bewegung gesetzt wird; und wenn ja diese oder jene in eine solche falsche Ueberredung ihres Verstandes ihr ganzes Zutrauen gesetzt haben, so sind sie bey dem geringsten Anstoß vom Laster ohne alle Klugheit, und fühlen, daß sie sich getäuschet haben, und überwunden sind.

I.

die Beförderung wahrer und strenger Tugend zur Absicht haben könnten. Diese Philosophie ziehe uns Menschen alle Empfindungen, und das menschliche Gefühl aus, und mache uns zu unthätigen, unempfindlichen Menschen, u. s. f.

Ganz neuerlich hat Herr **Meiners** in Göttingen eine lesenswürdige Abhandlung über die Apathie der Stoiker geliefert, die sich in dem 2ten Band seiner philosophischen Werke findet. Er zeigt in derselben, wie unrichtig man ihre Apathie verstehe; daß sie nicht auf die Ausrottung aller Empfindungen, sondern nur auf die Herrschaft über dieselben gedrungen hätten.

Alles genau überlegt scheint nun freilich mancher Philosoph aus dieser Schule zu weit gegangen zu seyn, wenn er den Satz — **der Schmerz ist kein Schmerz,** so ganz genau und dem Buchstaben nach in Erfüllung bringen wollte. Das haben die Stoiker selbst eingesehn. Deswegen aber, weil ihre Moral wirklich zuweilen übertrieben scheint, die ganze Sekte für Träumerey zu erklären, hiesse die Vortheile verkennen, welche sie gestiftet hat.

**Anm. des Ueberf.**

## 1. Man muß das Vergnügen fliehen, ob es uns gleich glücklich macht.

Wenn auch die Philosophen ihren Schülern die Kraft nicht mittheilen können, ihre Leidenschaften zu überwinden; so müßten sie solche doch nicht verführen, oder überreden, daß sie keine Feinde mehr hätten, die sie bekämpfen müßten. Man muß iedesmal die Sachen so sagen, wie sie sind; – das Vergnügen bleibt unaufhörlich ein Gut, und der Schmerz beständig Schmerz. – Allein nicht immer ist es vortheilhaft, und gut, das Vergnügen zu genieſſen; – oft hat es sogar seinen Nutzen, den Schmerz zu erdulden.

Damit mein folgender Vortrag aber um desto verständlicher werde, so will ich folgendes bemerken.

Erstlich; Nur Gott allein ist in dem Grade mächtig, daß er auf uns wirken, und uns Vergnügen, und Schmerz empfinden lasse. Denn einem jeden, der seine Vernunft zu Rathe zieht, und die Aussage der Sinne verachtet, ist es völlig evident, daß nicht die Gegenstände, die wir wirklich empfinden, auf uns wirken: weil ein Körper auf die Seele nicht wirken kann, und die Seele folglich ihr Vergnügen so wenig, als ihren Schmerz durch die Veranlassung der äusseren Dinge verursachet. Denn, wenn es von ihr abhienge, Schmerz zu empfinden, oder nicht, so würde sie ihn niemals erdulden.

Zweitens: Man muß niemals jemanden etwas gutes erzeigen, als in der Absicht, daß er dadurch eine gute Handlung ausübe, oder daß man

man solche belohne: man muß gewöhnlicherweise niemanden einen Schmerz empfinden lassen, als um ihn entweder von einer gottlosen Handlung zurückzuziehn, oder ihn zu strafen. Da also Gott nach der unverletzlichsten Ordnung, und nach den heiligsten Regeln der Gerechtigkeit handelt, so muß auch nach seinen Absichten uns ein jedes Vergnügen zu einer guten Handlung bewegen, oder uns dieselbe belohnen; und ein jeder Schmerz uns von einer bösen Handlung ablenken, oder uns deshalben bestrafen.

Drittens: Es giebt Handlungen, die in diesem Sinne genommen gut, in einem andern Verstande böse sind *). So ist es z. B. eine böse Handlung, sich freiwillig dem Tode auszusetzen, wenn es Gott verbietet: – aber sie wird gut, so bald es Gott gebietet. Denn alle unsere Handlungen werden blos dadurch gut, oder böse, weil sie Gott geboten, oder verboten hat **), entweder in jenem ewigen Gesetz,

*) Diese Verschiedenheit der Meinungen in Absicht des Sittlichen bey individuellen Handlungen entsteht aus Verschiedenheit der Fälle der Wünsche derer, welche die äussere Handlung angeht, und der Auslegungen, welche man von der Handlung machet.

Anm. des Uebers.

**) Verstünde man diesen Satz so, wie er dem ersten Anschein nach zu verstehn ist; so wäre er der ungeheureste, der alle Moralität auf einmal vernichtigte. Er ist aber wahr, so bald man ihn nach deutlichen Grundsätzen gesunder Philosophie erkläret. Gott will, und — es ist das Beste, ist einerley. Daher schreien so viele aus einem blossen Mißverstand dagegen, weil sie sich in ihrem irri-

gen

setz, das ein jeder, wenn er sich nur gleichsam in sich selbst zurückzieht, um Rath fragen kann: – oder durch das geschriebene Gesetz, welches nach den Sinnen des fleischlichen und sinnlichen Menschen ist eingerichtet worden, der sich seit der ersteren Sünde nicht beständig vermögend findet, den Rath der Vernunft zu hören.

Ich behaupte also mit aller Zuversicht, daß das Vergnügen beständig gut, daß es aber nicht jederzeit vortheilhaft sey, solches zu geniessen.

Erstlich: Anstatt, daß es uns zu dem führen sollte, der doch nur allein im Stande ist, es in uns zu verursachen, so verbindet es uns mit der Scheinursache desselben. Es reisset uns von Gott los, um uns mit einer eitlen Creatur zu vereinigen. Es ist immer vortheilhaft, das Vergnügen zu geniessen, das mit seiner wahren Ursache in genauer Verbindung stehet, das gleichsam die Vorstellung derselben ist. So wie man gen Urtheile Gott vorstellen, als könnte er einen bösen Willen haben.

So ist es mit allen natürlichen Gesetzen beschaffen. Sie folgen aus der Natur, und dem Wesen der Dinge. Diese sind nothwendig. Gott will sie, denn er erkennt alles Gute, sein Wille aber gründet sich auf diese Erkenntnis. Warum halten wir die natürlichen Gesetze? wir können ohne Anstoß nach unsrer Erklärung sagen, weil sie Gott will. Warum will sie aber Gott? weil wir, wenn wir sie halten, ad ideam perfectionis handeln. In Absicht des Grundes des Naturrechts lassen sich auch mit den Wolfianern Cocceji, und die beyden Herrn Beckmänner leicht vereinigen. Locke nimmt drey Sittengesetze an, das göttliche, das bürgerliche, und das Gesetz der besondern Achtung, oder des guten Namens.

Anm. des Uebers.

man nur das lieben kann, was man sich vorstellet: so muß auch das Vergnügen eine sehr gerechte Liebe zu der wahren Ursache unseres Glückes erwecken. Indessen ist es wenigstens sehr gefährlich, sich solchen Vergnügen zu überlassen, die sich auf sinnliche Gegenstände beziehen, und die Vorstellung derselben sind: weil uns dergleichen Vergnügungen Etwas zu lieben bestimmen, was doch nicht die Ursache unseres wahren, und wirklichen Glückes ist. Denn wenn auch die Menschen, welche von dem Licht einer wahren Philosophie erleuchtet worden sind, den Ursprung des Vergnügens nicht in die äussere Gegenstände setzen, und dem zufolge glauben, daß es uns doch zur Erkenntnis, und Liebe Gottes in allen Stücken bestimmen könnte: – so ist doch seit der Sünde *) die Vernunft des Menschen so schwach, und seine Sinne so wohl, als seine Einbildungskraft haben seit der Zeit so viel Gewalt über seinen Verstand, daß sie gar bald sein Herz verderben, wenn er nicht alles das nach dem Rath des Evangeliums entfernet, was nicht bereits seiner Natur nach zu Gott führet. Denn die beste Philosophie **) kann doch die Seele von ihren Krankheiten

*) Ich verweise auf einige Anmerkungen in dem ersteren Buche.

Anm. des Uebers.

**) Es ist nichts billiger, als daß man den pater allemal in Rücksicht auf sein System beurtheilet. Denn sonst könnte man nicht begreifen, was er hier von der Philosophie saget, daß sie die Krankheiten der Seele nicht heilen könne, auch den Unordnungen des sinnlichen Vergnügens nicht zu widerstehen vermöge. Es wäre der offenbareste Widerspruch gegen sich selbst. Eben sein Werk von der Untersuchung der Wahrheit, ist ein Versuch, wie wir uns von den Irthümern, verkehrten Neigungen,

ten nicht heilen, so wenig als sie den Unordnungen des sinnlichen Vergnügens zu widerstehen vermag.

Zwei-

gen, und Leidenschaften befreyen können. Das sind aber die Krankheiten der Seele. Also muß man sich beständig, und auch hier seines Lieblingssatzes erinnern: daß Gott alles in uns unmittelbar hervorbringe. Daher kommt es auch, daß er die Neigungen für göttliche Eindrücke hält, die Gott in unsre Seele macht, daß wir nach dem Unendlichen streben sollen. Wäre diese Erklärung so richtig, wie sie es gewiß nicht ist; so können wir freilich die Unordnungen in unsern Neigungen nicht selbst heilen. Alsdann wäre gegen den Schluß nichts einzuwenden. Wenn uns Gott die Neigung, nach dem Unendlichen zu streben, selbst eindrückt, wenn er alles, was in uns geschieht, unmittelbar hervorbringen, und bewirken muß; wenn seit dem Sündenfall Sinne und Einbildungskraft mit der Gewalt auf uns losstürmen, daß sie das Herz bald verderben; wenn wir uns von diesem Verderben befreien wollen, so muß freilich Gott uns davon erretten. So kann die beste, — die gründlichste Philosophie uns von dieser Krankheit der Seele nicht heilen.

Es ist bekannt, daß das System des Malebranche, was nemlich die Entstehung der Begriffe und Neigungen der Seele betrift, falsch sey, und dann fället der obige Satz von selbst über den Haufen.

Eine wahre Philosophie führt eben den Verstand auf die Urquellen seines ganzen Unglücks; entdeckt die Methode, den Irthum zu verhüten, und wird auf diese Art die kräftigste Arzeney gegen die Krankheit selbst. Bleiben alsdann doch noch ungeordnete Neigungen übrig; so ist es ein Beweis, daß man die Arzeney nicht gehörig gebraucht habe.

Noch will ich erinnern, daß ich das Wort volupté nicht habe durch Wohllust, sondern durch sinnliche Vergnügungen übersetzen mögen. So passend das Wort volupté sonst ist; wer kennt nicht die Nebenbegriffe, die man damit verbunden hat, und die Einschränkungen desselben auf die blos gröberen Vergnügen der fleischlichen Wohllust.

Anm. des Uebers.

Zweitens; Da das Vergnügen eine Belohnung ist, so begienge man eine Ungerechtigkeit, wenn man Bewegungen im Körper verursachen wollte, welche Gott verbinden sollten, uns nach Maaßgabe der allgemeinen Gesetze, die er einmal festgesetzet hat, auch dann Vergnügen empfinden zu lassen, wenn wir es nicht verdienen; theils, weil unsere Handlung unnütz, oder strafbar ist, theils weil wir als so grosse Sünder von Gott keine Belohnung erwarten dürfen. Vor dem Sündenfall konnte der Mensch in seinen wohlgeordneten Handlungen billig sinnliche Vergnügungen empfinden: seit jenem Fall aber giebt es kein einziges ganz *) unschuldiges, oder ein solches Vergnü-

*) Wieder eine Behauptung, welche ausser dem Zusammenhang mit dem System des Malebranche ungeheuer zu seyn scheint. Gesetzt: man nähme die Verschlimmerung der Menschen, und der Erde durch die Sünde der ersten Eltern so groß, und so ausgebreitet an, als man nur immer will, so wird man doch auch dem zufolge bey dem einmal gewählten System bleiben, und glauben müssen, daß durch die Erlösung durch Christum alles das wieder gut gemacht sey, was Adam verdorben hat. Wenigstens sollte man denken, daß, wer das erste, das grosse Verderben der Erde durch den Sündenfall glaubt, auch die erneuerte Glückseeligkeit durch die Menschwerdung Christi glauben müsse. So hängt ja auch das gewöhnliche System der Kirche zusammen. Malebranche ist sonst selbst dafür. Hier scheint er sich aber, aus Liebe zu seinem System zu widersprechen. Ueberhaupt hat Herr Professor Meiners nicht ganz Unrecht, wenn er in seiner Untersuchung, ob die Neigungen dem Menschen natürlich sind: ihm viele Irthümer in diesem Buche von den Neigungen vorwirft. Ich werde noch mehr Gelegenheit haben, zu prüfen, ob Herr Meiners nicht zuweilen zu weit gehe, und dem Pater zu viel zur Last lege. Hier will ich nur seine Worte anführen: ich glaube nicht, sagt er, daß sich Malebranche je so vergessen hat, als im vierten Buche von der Untersuchung der Wahrheit, wo er von den Neigungen handelt. Das ganze Buch ist voll von Irthümern, und, was

gnügen mehr, welches uns nicht selbst alsdann zu verwunden im Stande wäre, wenn wir es genieſſen. Denn oft ist der bloſſe Genuß deſſelben im Stande, uns zu Sklaven dieſes Vergnügens zu machen.

Drit-

was noch ärger ist, voll von Widerſprüchen, in die er ſich verwickelt, ohne es zu merken. Er hatte es ſich einmal vorgenommen, die Irthümer bis in ihren Quellen aufzuführen: dieſer Vorſatz hatte ſeine weitläuftige Einbildungskraft ſo rege gemacht, daß er allenthalben Irthümer fand, wo keine waren. So gieng es ihm mit den Neigungen auch. Ohne ihr eigentliches Weſen, und ihren Urſprung zu erforſchen, gab er ſie für göttliche Eindrücke aus, die der Schöpfer nach ſeiner unendlichen Vaterliebe mit eigner Hand in unſre Herzen macht, vermöge deren unſre Seele nur nach dem Unendlichen ſtrebt. Dieſe Definition, oder Umſchreibung iſt zu unvollkommen, als daß ich ſie gebrauchen könnte. Göttliche Eindrücke! damit weiß ich noch nichts gewiſſes. Der gröſte Fehler aber iſt unſtreitig, daß er ſie als göttlich, und angeboren anſieht, ohne es vorhero bewieſen zu haben, u. ſ. f.

So weit Herr **Meiners**.

Allein wir dürfen nur dem Begrif des **Vergnügens** nachdenken, — und Malebranche wird ſogleich widerlegt, wenn er meint, daß nach dem Sündenfall kein einziges unſchuldiges Vergnügen mehr Statt finde. Wenn das **Vergnügen** nemlich in der **angenehmen** Empfindung beſteht, die aus dem **Anſchauen einer merkbaren Vollkommenheit** entſpringt **in Beziehung auf unſern Trieb immer weiter zu geben**; ſo müßten wir **entweder** nach dem Sündenfall keine angenehme Empfindungen mehr haben können, **oder** es müßte in der Welt alle **Vollkommenheit**, das iſt, alle Uebereinſtimmung der Theile unter ſich und zu **Einem** aufgehöret haben. Beides kann nicht gedacht werden. Beiden widerſpricht die Erfarung, und der Begrif, den man ſich von der Welt und vom Schöpfer macht. Auf die Art wäre der Ungrund des obigen Satzes erwieſen.

**Anm. des Ueberſ.**

Drittens; Da Gott gerecht ist, so muß er einmal jene Gewaltthätigkeit bestrafen, die man ihm gleichsam anthut, wenn man ihn auffordert, daß er strafbare Handlungen, welche man gegen ihn begeht, durch ein Vergnügen belohnen solle. Wenn unsere Seele ausser der Verbindung mit ihrem Körper seyn wird; so wird Gott nicht mehr verbunden bleiben, das Gesetz, so er sich selbst aufgelegt hat, zu beobachten, nemlich uns Empfindungen zu geben, die mit den Zügen im Gehirn in Verbindung stehen: vielmehr muß er dann seiner Gerechtigkeit ein Genüge leisten. Dann wird die Zeit der Rache, und des Zornes kommen. Dann wird er durch Schmerzen, die sich nimmermehr endigen können, die unrechtmäßige Vergnügungen der Wohllüstlinge bestrafen.

Viertens; Die Gewißheit bereits in diesem Leben, daß die Gerechtigkeit Gottes sich dorten nicht verläugnen könne, versenkt die Seele in die tödtlichste Unruhe, und in eine Art von Verzweiflung, welche mitten unter dem Gelärm von Vergnügungen den Wollüstling *) zum elenden Menschen machet.

Fünftens; Fast beständig begleiten unangenehme Gewissensvorwürfe auch die unschuldigsten Vergnügungen **), (weil wir nemlich hinlänglich überzeugt sind,

*) Im Anfang dieses Kapitels nimmt der Pater das Wort plaisir für das Vergnügen im allgemeinen. Hier scheint er unter den voluptueux wirkliche Lasterhafte zu verstehen, welche Scheinvergnügen für ein Wahres halten, und deshalb das Böse thun, weil sie glauben, das Laster erwecke Vergnügen. Anm. des Uebers.

**) Viel zu hart, und ohne die gehörige Einschränkung sagt er hier, daß auch die unschuldigsten Vergnügungen un-

an-

sind, daß wir sie nicht verdienen), diese Vorwürfe aber rauben uns eine gewisse innere Freude, die sich so gar bey dem Schmerz findet, welchen die Reue verursachet.

Aus allen den angeführten, und noch mehrern Gründen, welche aus jenen leicht hergeleitet werden können, und zu wissen von mannigfaltigen Nutzen sind, folget, daß, wenn auch das Vergnügen ein wirkliches Gut sey, es doch nicht stets Vortheil bringe, solches zu geniessen, daß es vielmehr beinahe immer ungemein vortheilhaft sey, den Schmerz zu erdulden, ob er gleich ein wirkliches Uebel ist.

Allerdings ist das Vergnügen ein wahres Gut, und macht denjenigen, der es geniesset, in dem Augenblick, da er es geniesset, wirklich glücklich. Allerdings ist ein jeder Schmerz ein Uebel, und macht den, der ihn erduldet, in dem Augenblick, da er ihn erduldet, wirklich unglücklich.



angenehme Gewissensbisse zu Begleitern hätten. Wenn er es nicht etwa von den so genannten äusserlichen Vergnügungen versteht, bey denen es wenigstens ungemein viel Mühe kostet, mit Gewißheit zu bestimmen, ob — wenn — und wie lange sie unschuldig sind, wobey man überdem gar zu bald die angenehmen Empfindungen überspannen, und also gar zu leicht und unmerklich auf das Unrechtmäßige hinüberglitschen kann, da also die innre Beruhigung über das Vergnügen in Verdruß, und selbststrafenden Unwillen verwandelt wird: so ist es ungegründet, und falsch, daß bey einem wirklich unschuldigen Vergnügen in der Seele Vorwürfe entstehn könnten. Die Erfarung lehrt das Gegentheil. Man betrachte eine schöne Gegend, oder ein wohlgetroffenes Gemählde. Die Freude wird darüber ungemein groß seyn, und nimmermehr wird ein gut organisirter Mensch, der nach Grundsätzen handelt, darauf fallen können, daß mit dem Anschauen der Uebereinstimmung in diesem Bilde, und mit der daraus entstehenden angenehmen Empfindung ein Vorwurf des Gewissens verbunden sey.

Anm. des Uebers.

Man kann sagen, daß ohne Hofnung, und ohne dem Vorschmack künftiger verheissener Güter die Gerechten die unglücklichsten unter allen seyn, und das grösseste Mitleiden verdienen würden. Hoffen wir in diesem Leben allein auf Christum, so sind wir die elendesten unter allen Creaturen, sagt der heilige Paulus *). Denn die da weinen, und um der Gerechtigkeit willen Verfolgung leiden, sind deshalb nicht glücklich, weil sie Verfolgung leiden, sondern weil das Himmelreich ihnen zugehöret, und weil ihnen im Himmel eine grosse Vergeltung bevorstehet; das heißt, weil sie dermaleinst glücklich seyn werden. Die, welche um der Gerechtigkeit willen Verfolgung leiden, sind freilich eben deshalb gerecht, tugendhaft, und vollkommen, weil sie die Ordnung beobachten, die ihnen Gott vorgeschrieben hat, aber eben in dieser Befolgung die Vollkommenheit bestehet. Allein deshalb sind sie nicht glücklich, weil sie leiden. Dereinst werden sie nicht mehr leiden, und alsdann eben so glückseelig werden, als sie itzt vollkommen und gerecht sind. Alle heilige und gerechte Menschen, sagt Augustin **): sind in allen Martern ver-

*) 1 Corinth. 15, 19.

Anm. des Verf.

**) In dem 156sten Brief an den Macedonius. Omnes boni & sancti, sind seine Worte, etiam in tormentis quibuslibet diuino fulti adiutorio, SPE ILLIVS FINIS beati vocantur, QVO FINE BEATI ERVNT. Nam si in eisdem tormentis & atrocissimis doloribus semper essent cum QVIBVSLIBET VIRTVTIBVS eos esse miseros nulla SANA RATIO dubitaret.

Das Beispiel von den Gerechten, die um Gottes, der Wahrheit, und der Tugend willen leiden, passet nicht so ganz vollkommen auf diesen Satz. Wenigstens gehen die Leyden, welche Christus in der Bergpredigt vorhersagt, nur die ersten Apostel an, welche in der Verkündigung des Christenthums als einer neuen Lehre allerdings mannigfaltigen

Ver-

vermöge eines höheren Beistandes von Gott in Absicht jenes bevorstehenden Glückes seelig zu nennen, welches auch einst ihre Seeligkeit ausmachen wird. Denn, wenn sie in diesen Martern, und unausstehlichen Schmerzen noch einige Tugenden besässen, so könnte man bey gesunder Vernunft nicht einmal daran denken, daß sie nicht unglücklich wären.

Indessen läugne ich keinesweges, daß nicht schon in diesem Leben die Gerechten einigermassen durch die Kraft und Stärke ihrer Hofnung, und ihres Glaubens, welche ihnen diese zukünftige Güter als gegenwärtig vorstellen, glücklich seyn sollten. Denn es ist entschieden. So bald die Hofnung auf ein Gut stark, und lebhaft ist: so bringet sie gleichsam dies Gut der Seele näher, und läßt es sie bereits im voraus geniessen. Also macht sie sich in mancher Absicht glücklich; – denn der Geschmack des Guten, der Besitz desselben, – das Vergnügen machen uns glücklich.

Man muß also niemanden sagen wollen, daß die sinnliche Vergnügungen keine Güter wären, und daß sie diejenigen nicht glücklich machten, welche sie wirklich besässen. Das wäre falsch, und zur Zeit der Anfechtung, und der Noth würden sie es wohl zu ihrer eigenen Bekümmernis einsehen. Vielmehr sollte man ihnen oft vorhalten, daß, wenn auch diese Vergnügungen an und vor sich gut, und im Stande wären, uns einigermassen glücklich zu machen, sie solche demohngeachtet aus vielen den meinigen ähnlichen Gründen



Verfolgungen unterworfen waren. Aber selbst in dergleichen Verfolgungen zur Ehre Gottes, und des Erlösers empfanden sie das Vergnügen, womit sich allemal eine großmüthige, ruhmvolle Handlung belohnt.

Anm. des Uebers.

vermeiden sollten, daß sie aber freilich aus eignen Kräften ihnen nicht entgehn könnten; weil sie aus unüberwindlicher Neigung glücklich zu werden trachten, und diese flüchtigen Vergnügungen auf einige Art diesen Wunsch befriedigen, daß sie dem zufolge in die traurige Nothwendigkeit kommen, unglücklich zu seyn, wofern ihnen nicht die höhere Gnade durch das damit verbundene Vergnügen zu Hülfe kommt, und die unaufhörliche Triebe der sinnlichen Vergnügungen überwieget. Das muß man ihnen folglich nicht verschweigen, damit sie ihre Schwäche, und die Nothwendigkeit einsehn und beurtheilen lernen, einen Erlöser und Befreyer zu haben.

Wie Christus, muß man zu ihnen reden, und nicht wie die Stoiker, welche die Natur der Seele so wenig, als ihre Krankheiten kannten. Beständig muß man sie daran erinnern, daß sie sich selbst in gewissem Verstande hassen, verachten, und hier niemals ein beständiges Glück suchen; daß sie vielmehr ihr Creutz, und das Werkzeug ihrer Strafe mit sich umher tragen, und so ihr Leben verlieren müssen, um es bis in Ewigkeit zu erhalten. Endlich muß man ihnen als nothwendig darthun, daß sie gerade das Gegentheil von dem zu thun verbunden wären, was sie wünschten, damit sie ihr Unvermögen zum Guten desto lebhafter empfinden können. Denn einmal wünscht der Mensch doch beständig, daß es ihm wohl gehe; es kann aber keinem wohlgehen, wenn er das nicht thut, was er will. Vielleicht empfinden sie ihre gegenwärtige Uebel, vielleicht schauen sie einmal die zukünftigen, und werfen sich zur Erde nieder. Vielleicht werden sie einmal zum Himmel rufen, einen Mittler ängstlich suchen, die sinnlichen Gegenstände ängstlich scheuen, und gegen alles, was den Sinnen, und Begierden schmeichelt, einen heilsamen Abscheu fassen. Dann werden sie

sich

sich in die zur Erlangung der Gnade unentbehrliche Verfassung der Busse, und des Gebetes setzen, ohne welcher weder Kraft, noch Gesundheit, noch irgend ein Wohlergehn zu hoffen sey.

## II. Dies Vergnügen muß uns nicht zur Liebe gegen sinnliche Güter bringen.

Wir sind innerlich überzeugt, das Vergnügen sey gut; diese innre Ueberzeugung ist nicht falsch, denn das Vergnügen ist wirklich gut. Wir sind natürlich überzeugt, daß das Vergnügen ein Kennzeichen des Guten sey. Diese natürliche Ueberzeugung ist wahr, denn das, was Vergnügen verursachet, ist sehr gut, und liebenswürdig. Allein davon sind wir nicht überzeugt, daß die Dinge, welche in die Sinne fallen, oder daß unsre Seele in uns Vergnügen erwecken sollte. Es ist kein einziger Grund vorhanden, es zu glauben, vielleicht sind aber tausend, es nicht zu glauben. Folglich sind die Objekte, welche in die Sinne fallen, weder gut, noch liebenswürdig. Wenn sie zur Erhaltung des Lebens beytragen, so dürfen wir sie wohl gebrauchen; allein, da sie nicht auf uns wirken können, so dürfen wir sie nicht lieben. Nur das darf die Seele lieben, was ihr gut ist, was sie glücklicher, und vollkommner machen kann. Also nur das soll sie lieben, was über sie erhaben ist, denn nur davon, was über sie erhaben ist, kann sie ihre Vollkommenheit erhalten.

Weil wir aber etwas alsdann für die Ursache einer Wirkung halten, wenn es diese Wirkung jederzeit begleitet; so bilden wir uns auch ein, daß die in die Sinne fallenden Objekte auf uns wirken, weil wir bey ihrer Annäherung neue Empfindungen haben, und weil wir den nicht sehen,

der diese Wirkungen eigentlich in uns hervorbringt. Wir kosten von einer Frucht, alsobald empfinden wir ihre Süßigkeit. Wir schreiben folglich diese Süßigkeit der Frucht zu, und so urtheilen wir, daß sie es verursache, so gar, daß sie die Süßigkeit in sich enthalte. Wir sehen Gott nicht, wie wir diese Frucht sehen, und berühren. Wir denken nicht an ihn, vielleicht auch nicht einmal an uns selbst, daher fällen wir das Urtheil nicht, daß Gott die wahre Ursache dieser Süßigkeit, oder daß sie eine Modifikation unsrer Seele sey. Wir schreiben der Frucht, welche wir essen, beides die Ursache, und die Wirkung zu.

Was ich von den Empfindungen gesagt habe, welche auf den Körper einige Beziehung haben; das gilt auch von denen, welche in keinem Verhältnis mit demselben stehn, wie diejenigen sind, welche sich bey den reinen Wesen finden.

Zum Beispiel, der Geist betrachtet sich selbst. Da wird er gewahr, entweder, daß seinem Glück, und Wohlseyn nichts fehle, oder daß er nicht alles habe, was er wünschet. Beim Anblick seines Wohlstandes empfindet er Freude; beim Anblick seines Uebelstandes empfindet er Traurigkeit. Sogleich bildet er sich ein, daß der Anblick seines Glückes diese Empfindung der Freude in ihm verursache, weil dies Empfindnis beständig diese anschauende Erkenntnis begleitet. Eben so bildet er sich ein, daß der Anblick seines Uebelstandes es sey, der in ihm die Empfindung der Traurigkeit hervorbringe, weil diese jenen begleitet. Die wahre Ursache dieser Wirkungen, Gott allein, ist ihm nicht sichtbar. Er denket nicht einmal an Gott; denn Gott wirket in uns, ohne daß wir es wissen.

Gott belohnt uns mit einer Empfindung der Freude, wenn wir einsehn, daß wir gerade in dem Zustande sind, wo

wir

wir seyn sollen; damit wir nemlich in demselben bleiben, damit wir unsrer Unruhe Stillstand gebieten, und unser Glück ununterbrochen empfinden, ohne die Fähigkeit unsres Geistes mit irgend einem andern Dinge auszufüllen. Im Gegentheil bringt er in uns eine Empfindung der Traurigkeit hervor, wenn wir erkennen, daß wir uns nicht in dem Zustande befinden, in welchem wir seyn sollten; damit wir nicht in demselben Zustande bleiben, und die Vollkommenheit eifrig suchen, welche uns fehlet. Denn Gott treibt uns unaufhörlich zum Guten hin, sobald wir erkennen, daß wir es nicht in unserm Besitz haben; noch stärker treibt er uns dazu an, so bald wir sehn, daß wir es noch nicht gänzlich besitzen. Folglich scheint mir es evident zu seyn, daß die Empfindungen einer vernünftigen und die Empfindungen einer sinnlichen Freude und Traurigkeit keine freiwillige Produkte des Geistes sind.

Wir müßten also durch unsre Vernunft beständig einsehen, daß es eine unsichtbare Hand sey, die uns mit Gutem überhäuft, und unter der angenommenen Gestalt des Sinnlichen sich dem Geist entziehet. Wir müssen sie anbeten, und lieben; aber auch fürchten, denn, wenn sie uns Vergnügen giebt, kann sie uns auch Schmerz empfinden lassen. Wir müssen sie mit Wahl lieben, auf eine aufgeklärte, Gottes, und unsrer selbst würdige Art. Unsere Liebe ist Gott anständig, wenn wir ihn deshalb lieben, weil wir erkennen, daß er liebenswürdig sey. Sie ist uns anständig, wenn wir als vernünftige Geschöpfe das lieben, was uns die Vernunft als unsrer Liebe werth empfiehlt. Die sinnlichen Dinge lieben wir auf eine unsunwürdige Art, sie selbst verdienen auch unsere Liebe nicht. Denn als Vernünftige lieben wir sie, ohne Grund dazu zu haben, weil wir nicht deutlich einsehen, daß sie

liebenswürdig sind, im Gegentheil wissen, daß sie es nicht sind. Allein das Vergnügen verführt, und ermuntert uns, sie zu lieben. Eine blinde, und ungeordnete Liebe zum Vergnügen ist es aber eben, welche an allen falschen Urtheilen über Gegenstände der Sittenlehre Schuld ist.

---

## Eilftes Hauptstück.

## Von der Liebe zum Vergnügen in Beziehung auf spekulativische Wissenschaften.

I. Wie diese Liebe uns an der Entdeckung der Wahrheit hindert. II. Einige Beispiele. III. Erläuterung des cartesianischen Beweises vom Daseyn Gottes.

Die unmäßige, und ungeordnete Neigung zu sinnlichen Vergnügungen ist nicht nur der Ursprung der gefährlichen Irthümer, die wir in der Moral begehen, und die allgemeine Ursache der Verdorbenheit unsrer Sitten: sie ist auch eine der ersten und vornehmsten von dem Verderben unsres Verstandes, und stürzt uns ganz unmerklich in sehr grobe, obschon nicht so sehr gefährliche Irthümer über blos spekulativische Gegenstände. Denn sie verhindert uns, auf Dinge, die uns nicht sinnlich rühren, den zu ihrer Erkenntnis und richtigen Beurtheilung nöthigen Grad der Aufmerksamkeit zu wenden.

Bey verschiedenen Gelegenheiten habe ich bereits bemerkt, wie viele Mühe es uns Menschen mache, uns mit Gegenständen zu beschäftigen, die nur einigermassen abstrakt sind. Die Materie, die ich damals abhandelte, verlangte es. Ich habe davon gegen das Ende des ersten Buches geredet, wo ich zeigte, daß die Seele, da die sinnlichen

Ideen auf sie mehr Eindruck machen, als die reinen Begriffe des Verstandes, sich zum öftern, mehr mit den Modis der Dinge beschäftige, als mit den Dingen selbst. Auch im zweiten habe ich dessen Erwähnung gethan, weil ich in demselben von der Feinheit der Fibern im Gehirn handelte, und zeigte, woher die Weichlichkeit mancher weibischen Köpfe käme. Endlich habe ich auch im dritten es berühret, wo ich mich über das Nachdenken, und die Aufmerksamkeit des Verstandes erklärte, und erwies, daß unsere Seele auf blos spekulativische Dinge wenig, weit mehr Aufmerksamkeit hingegen auf die wende, welche sie in Bewegung setzen, und ihr entweder die Empfindung des Vergnügens, oder des Mißvergnügens machen.

Unsere Irthümer haben beinahe immer mehrere Ursachen zugleich, welche alle zu ihrem Entstehen das ihrige beitragen. Man halte es also für keine Verletzung gegen die nöthige Ordnung im Vortrag, wenn ich zuweilen ein und dasselbe wiederhole, und vielerley Ursachen von einem Irthum angebe. Es giebt ihrer in der That vielerley. Von den eigentlichen Ursachen rede ich auch gar nicht; denn ich habe es schon oft gesagt, daß es eigentlich nur eine Ursache des Irthums gebe, nemlich der üble und unrechtmäßige Gebrauch unsrer Freiheit, der eben deshalb unrechtmäßig ist, weil wir sie nicht immer so stark gebrauchen, als wir können; so wie ich das im Anfang dieses Werkes *) auseinander gesetzt habe.

Es verdient keinen Tadel, wenn ich, um gründlich zu erklären, wie zum Beispiel die äusseren, und in die Sinne fallende Modi, in welche man die Dinge einhüllet, uns betriegen, und in Irthum stürzen, schon

*) Im zwanzigsten Hauptstück.

Anm. des Uebers.

schon in den vorhergehenden Büchern erwähnen mußte, daß wir zum Vergnügen eine Neigung hätten, was ich bis zu diesem Buch hätte versparen sollen, als welches eigentlich von den natürlichen Neigungen handelt. Das ganze Uebel, so etwa hieraus entstehen könnte, wäre dieses; daß ich von vielen Dingen itzo nicht mehr nöthig habe, weitläuftig zu reden, die ich denn doch hier hätte erklären müssen, wenn ich es nicht schon anderwärts gethan hätte.

Alles, was in dem Menschen ist, hänget so sehr von einander ab, daß man unter der Menge von Sachen, welche man auf einmal sagen muß, um seine Meinung gründlich zu erklären, beinahe erlieget. Oft findet man sich in die Nothwendigkeit gesetzt, Dinge, welche ihrer Natur nach mit einander verbunden sind, auch nicht von einander zu trennen, und so die vorgeschriebene Ordnung zu übertreten, wenn sie nemlich nur Verwirrung machen sollte. Wie sich das bey manchen Gelegenheiten ereignet hat. Demohngeachtet ist es doch niemals möglich, seine Gedanken andern auf eine vollkommen deutliche Weise vorzutragen. Was man gewöhnlicherweise hoffen darf, ist dieses: daß man die Leser in den Stand setzet, dasjenige mit Leichtigkeit, und mit Vergnügen allein zu entdecken, was man selbst mit vieler Mühe und Ermüdung entdecket hat. Da man aber ohne Aufmerksamkeit gar nichts entdecken wird, so muß man vor allen Dingen auf Mittel bedacht seyn, um andere aufmerksam zu machen. Das war wenigstens auch mein Wunsch, ob ich gleich gestehen muß, daß ich ihn nicht glücklich ausgeführet habe. Dieses Geständnis thue ich um desto lieber, weil ich meine Leser gern aufmerksam, und geneigt machen möchte, Gegenstände, die es verdienen, bis auf ihren Grund zu erforschen *).

Der

*) O wie vortheilhaft sollte dieses nicht seyn! hätten es doch alle

Der Irthümer sind unendlich viele, worinn uns unsre Neigung zum Vergnügen, und überhaupt zu allem, was uns sinnlich rühren kann, zu bringen pflegt. Denn diese Neigung macht unsre Geistesschärfe stumpf, heftet seine Fähigkeit beständig an die dunklen Ideen der Sinne, und der Einbildungskraft, und verursacht, daß wir über alle Dinge mit Uebereilung und blos nach ihrer Beziehung auf uns urtheilen.

## I. Wie die Liebe zum Vergnügen verhindert, daß wir die Wahrheit entdecken.

Wir erblicken die Wahrheit nur alsdann, wenn wir die Dinge sehen, wie sie sind. Nie sehen wir sie aber, wie sie sind, wenn wir sie nicht in dem erblicken, der sie auf eine geistige Weise in sich enthält. Wenn wir sie in uns erblicken, so sehen wir sie nur auf eine sehr mangelhafte Weise, oder wir sehn vielmehr nur die Empfindungen, aber nicht die Sachen, welche wir zu sehen wünschen, und irriger Weise zu erblicken glauben.

Um die Dinge zu sehen, wie sie ihrer Natur nach sind, wird strenge Aufmerksamkeit erfordert; weil wir in dem gegenwärtigen Zustande uns nur mit sehr vieler Mühe mit Gott vereinigen. Um sie aber in uns zu erblicken, wird gar keine Anstrengung erfordert, da wir dasjenige, was uns rühret, ohnedem, oft wider unsern Willen empfinden. Natürlicherweise finden wir in der Vereinigung mit Gott kein zuvorkommendes Vergnügen: — die reinen Begriffe von den Dingen rühren uns nicht, wenigstens rühren sie uns nicht auf eine sehr lebhafte, und in die Sinne fal-

alle Gelehrte bedacht, gewiß würden die Gegenstände nicht so oft nur nach ihrer Oberfläche seyn betrachtet worden. Anm. des Uebers.

fallende Weise. Folglich führt uns die Neigung zum Vergnügen nicht auf Gott, so wenig als sie uns mit ihm verbindet: im Gegentheil sie führet und entfernet uns immer mehr von ihm zurück. Sie bestimmt uns nemlich ohne Aufhören, die Dinge vermöge ihrer in die Sinne fallenden Ideen kennen zu lernen, weil nemlich diese vermischten und falschen Ideen uns sehr stark in Bewegung setzen. Die Liebe zum Vergnügen, und der wirkliche Genuß desselben, der die Liebe dazu immer stärker, und anhaltender macht, bringet uns immer weiter von der Wahrheit zurück, und versetzet uns in Irthümer.

Wer sich also der Wahrheit nähern, und von ihrem Lichte will erleuchten lassen, der muß damit den Anfang machen, daß er sich sein Vergnügen entziehe. Mit der größten Sorgfalt muß er alles verhüten, was den Verstand auf eine sinnlich angenehme Art in Bewegung setzet, und theilet. Sinne und Einbildungskraft müssen zum Stillschweigen gebracht werden, wenn man das Wort der Wahrheit hören will. Entfernung von der Welt, und Verachtung der sinnlichen Dinge ist zur Vervollkommung des Verstandes so wohl, als zur Bekehrung des Herzens gleich nothwendig.

Wenn unsere Vergnügungen groß, und unsre Empfindungen lebhaft sind; so sind wir auch die einfachsten Wahrheiten nicht zu erforschen fähig; — denn verstehen wir auch die gewöhnlichsten Begriffe nicht, wenn sie nicht etwas sinnliches in sich enthalten. Sind unsere Vergnügungen, oder andere Empfindungen gemäßigt, so können wir einige leichte und einfache Wahrheiten begreifen. Wäre aber der Fall möglich, daß wir von Vergnügen und von Empfindungen gänzlich frey werden könnten, so würden wir die abstrakte-

sten

sten und schwersesten Wahrheiten, die sich gedenken lassen, mit sehr leichter Mühe fassen. Je mehr wir uns von Dingen, welche nicht Gott sind, entfernen, desto mehr nähern wir uns Gott selbst. Wir verhüten dann den Irthum, und entdecken die Wahrheit. Allein seit der Sünde, seit jener herrschenden und siegenden Liebe zu einem flüchtigen Vergnügen, welches aus der Sünde entstanden ist, ist der Verstand so eingeschränkt, daß er nun nichts mehr durchdringen kann; und so materiell, und von den Sinnen abhängig, daß ihm alles entgehet, was nicht körperlich ist, daß er auf abstrakte Wahrheiten, die ihn nicht auf eine sinnliche Weise rühren, nicht die geringste Aufmerksamkeit zu wenden im Stande ist. Mit vieler Mühe fasset er die bekanntesten Begriffe; — oft urtheilt er aus Mangel der Aufmerksamkeit, daß sie falsch, oder zu dunkel wären. Er kann die Wahrheit der Dinge nicht von ihrem Nutzen, ihr Verhältnis unter sich nicht von ihrem Verhältnisse auf ihn unterscheiden. Oft hält er die für die wahresten, welche ihm die nützlichsten und die angenehmsten sind, und ihn am meisten rühren. Ueberhaupt verwirret und vergiftet diese Neigung alle unsere Vorstellungen von den Objekten, und dem zufolge auch die Urtheile, welche wir darüber fällen. Hier sind einige Beispiele davon.

## II. Einige Beispiele.

Es ist allgemein bekannt und entschieden, daß die Tugend schätzbarer sey, als das Laster; — daß es mehr Vortheil bringe, nüchtern und keusch, als unmäßig und wollüstig zu seyn. Aber die Neigung zum Vergnügen verwirret, und setzt diesen Begrif manchmal so sehr auf Schrauben, daß wir ihn nur gleichsam dunkel anschauen, und daraus

aus die Folgerungen nicht ziehen können, die doch zur Einrichtung und glücklichen Führung des Lebens nothwendig sind. Die Seele hänget den Vergnügungen, welche sie hoft, so stark nach, daß sie solche für unschuldig hält, und auf nichts anders, als auf Mittel denkt, zu ihrem Genuß zu gelangen.

Kein Mensch wird es läugnen, daß es besser sey gerecht, als reich zu seyn: — daß die Gerechtigkeit den Menschen weit grösser mache, als der Besitz der prächtigsten Gebäude, welche öfters nicht sowohl von der Grösse dessen, der sie hat bauen lassen, als von der Grösse seiner Ungerechtigkeiten, und Laster Beweise abgeben. Aber das Vergnügen, so diese unbedeutende Menschen in dieser eitlen Pralerey, und Ruhmredigkeit mit ihrer falschen Grösse finden, füllt die enge Gränzen ihrer Geistesfähigkeit hinlänglich genug aus, um ihnen eine so evidente Wahrheit zu verheelen, und zu verdunkeln. Sie bilden sich thörichterweise ein, daß sie grosse Leute wären, weil sie grosse Häuser haben.

Die Analyse, oder die Buchstabenrechnung ist sicherlich die schönste, das heißt; die fruchtbareste, und gewisseste unter allen Wissenschaften. Ohne sie hat der Verstand weder Penetration, noch Ausdehnung: mit ihr ist er beinahe im Stande, alles zu wissen, was sich nur irgends mit Gewißheit, und Evidenz erkennen läßt. So unvollkommen diese Wissenschaft auch immer gewesen seyn mag: so hat sie doch allen denen einen berühmten Namen erworben, welche sie verstanden, und den gehörigen Gebrauch davon gemacht haben. Durch sie haben sie Wahrheiten entdeckt, welche anderen Menschen das unerforschlichste Geheimnis zu seyn schienen. Sie ist dem Geist des Menschen so pro-

por-

portionirt, und angemessen, daß sie, ohne seine Fähigkeit auf andre, zu seiner Untersuchung ganz unnütze Dinge zu richten, ihn vielmehr ganz ohnfehlbar zu seinem Endzweck hinführet. Mit einem Wort. Sie ist die erste und allgemein interessanteste Wissenschaft. Der Schlüssel zu allen andern. So ehrwürdig sie aber auch in der That uns seyn muß: so hat sie nichts äusserlich reitzendes, für die mehreste Menschen nichts glänzendes, weil sie nemlich nichts sinnliches hat. Viele Jahrhunderte hindurch hat sie in der tiefsten Vergessenheit versenkt gelegen. Noch itzt giebt es viele Leute, welche sie nicht einmal dem Namen nach kennen; und von tausend versteht kaum einer oder zwey etwas von ihr. Die Gelehrten, welche sie in unsern Tagen wieder hervorgezogen haben, sind noch nicht so sehr vorwärts gekommen, es fehlt in ihrem Vortrag sehr viel an der Ordnung, und Akkurateste, welche sie doch verdienet. Da sie Menschen, wie andre sind; so haben sie zuletzt an blos reinen, und ganz unvermischten Wahrheiten, mit denen kein sinnliches Vergnügen verbunden ist, einen Ueberdruß und Eckel gefunden. Ihr unruhiger, durch die Sünde verdorbner Wille, der Leichtsinn ihres Verstandes, dessen Wirkungen von der Bewegung, und dem Umlauf des Blutes abhängen, haben es ihnen nicht länger verstattet, sich an solchen wichtigen, weit ausgebreiteten, und fruchtbaren Wahrheiten zu belustigen, welche doch für alle besondere, und veränderliche Wahrheiten, die man mit Genauigkeit kennen kann, eine unveränderliche, und allgemeine Richtschnur sind.

Die Metaphysick ist gleichfalls eine abstrakte, — und nicht in die Sinne fallende Wissenschaft, — ihr Studium hat gar kein solches Vergnügen, wodurch die Seele gleichsam zu ihr hingezogen würde:



21

darinn liegt eben der Grund, warum man sie so sehr *) vernachläßigt hat, warum man noch einfältige Menschen genug findet,

*) Zu den Zeiten des Verfassers war die Metaphysick lange nicht auf die Höhe empor gestiegen, zu der sie sich hernach nach und nach geschwungen hat. Ein Metaphysiker und ein Pedant waren beinahe synonimische Redensarten. Die Scholastiker füllten ihre Bücher mit Namen an, verloren sich in Subtilitäten, und unfruchtbaren Begriffen, und sorgten für die eigentliche Verbesserung der Seelenkräfte gar nicht. Sie wollten sich, wie Herr Eberhard in der Vorrede zu seiner allgemeinen Theorie des Denkens und Empfindens sich sehr präcise, und schön ausdruckt, nicht bis zur Beobachtung oder zum Anbau derer Geistesvermögen herablassen, auf die sie unter dem Namen der Seelenkräfte mit Verachtung herabsahen. So war es mit dieser Wissenschaft zu der Zeit beschaffen, da Cartesius sie zu reformiren anfieng, alle den Wust von scholastischer Terminologie durchwühlte, die Schlacken von dem Gold säuberte, die Menge von Namen entweder ganz verwarf, oder sie doch deutlich zu erklären, gehörig zu bestimmen, und also mit ihnen deutliche Begriffe zu verbinden suchte. Er vergaß aber dabey das, was Baco mit so vielem Glück unternahm, nemlich durch Versuche die Natur um Rath zu fragen. Er gab zwar Kennzeichen der Wahrheit an, bedachte aber nicht, ob nicht noch richtigere, sichere, und leichtere wären, an die man sich auch mit mehrerm Fortgang halten könnte. Es blieb also noch viel unreines, unbrauchbares, ungewisses, und auch wohl noch viel schädliches in der Metaphysik; daher sie auch Thomasius aus der Anzahl der philosophischen Wissenschaften ganz und gar stieß, und nur ein Capitel von den metaphysischen Unterscheidungen in seine Vernunftlehre brachte, welche er philosophiam aulicam nur deswegen nannte, weil er unter einem andern Titel ihr keine Leser zu verschaffen glaubte. Locke und Leibnitz brachten sie um viele Schritte weiter; jener, wie Herr Lambert sagt, anatomirte die Begriffe, und dieser analysirte sie. Locke ließ es aber bey seinen anatomirten und zerlegten Begriffen bewenden, und Leibnitz ließ es an einer strengen Methode des Vortrages in der Metaphysick fehlen. Wolf lieferte sie nach mathematischer Ordnung, und folgte dem Euclides. So viel übertriebene Nachbeter, und ausgelassene Feinde er auch in der Folge hatte, so hat ihm doch die Metaphysik, und die ganze Philosophie unendlich viel

findet, welche die allgemeinen Begriffe läugnen; – welche läugnen, daß das von einem Dinge mit Gewißheit könne, und müsse behauptet werden, was in dem klaren, und deutlichen Begrif liegt, den man davon hat; – daß das Nichts keine Eigenschaften habe: – daß eine Sache nicht könne ohne Wunder vernichtiget werden: – daß kein Körper durch seine eigene Kraft sich bewegen, – daß, wenn er einmal in Bewegung gesetzet ist, er andern, welchen er begegnet, nicht mehr Bewegung mittheilen könne, als er selbst hat, und dergleichen mehr. – Alle diese Grundsätze haben sie nie durchdringend, und mit dem gehörigen forschenden Blick in Erwägung gezogen, um die Wahrheit deutlich zu entdecken. Sie haben zuweilen Erfarungen angestellet, die sie obschon auf eine irrige Weise überzeugt haben, eins von diesen Axiomen sey falsch. Sie haben gesehen, daß in gewissen Fällen die Körper, so sich einander anstossen, nach dem Stoß stärkere Bewegung erhalten, als vor demselben; – daß sie aber bey andern Ge-



viel zu verdanken. Wenn man der wolfianischen Philosophie, urtheilt Iselin fürtreflich, nichts als das vattelsche System des Völkerrechts zu verdanken hätte; so könnte man schon mit Recht sagen, daß Wolf sich mehr um die Menschheit verdient gemacht habe, als keiner seiner Vorgänger in der Weltweisheit. Demohngeachtet ließ Wolf vieles zurück; definirte viele Begriffe so, daß die Sätze, die er für wahr hielt, und die folglich in ihm gerade den Begrif und keinen andern hervorbrachten, sich aus denselben mit leichter Mühe herleiten liessen. Ob sein treuer, und genuiner Schüler, der seelige Baumgarten, — und die ihm folgen, diese Lücken, die Wolf leer ließ, ausgefüllt haben, — ob nicht vieles nach den individuellen, als wahr angenommenen Meinungen definiret wird, — ist eine andere Frage. Die Revision der Philosophie, die, wo ich nicht irre, den Herrn Professor Meiners zum Verfasser hat, ist in dieser Absicht sehr brauchbar, um über die itzige Philosophie nüchterne und gesunde Urtheile fällen zu lernen.

Anm. des Uebers.

legenheiten wieder weniger haben. Sie haben die Beobachtung gemacht, daß das blosse Anrühren eines sichtbaren Körpers die schleunigste, und gröste Bewegungen in denselben verursachet habe *). Aus diesen in die Sinne fallenden Versuchen haben sie nun den Schluß gemacht, daß die Kräfte der Natur vermehrt, oder vermindert werden könnten. Hätten sie nicht in Erwägung ziehen müssen, daß, wenn sich die in Bewegung gesetzten Körper einander begegnen, die Bewegung aus den sichtbaren Körpern in die unsichtbare, und aus diesen in jene übergehen könne?

Wenn ein Körper an einem Faden oder Strick hänget, so giebt die Scheere, womit man diesen Faden durchschneidet, diesem Körper seine Bewegung nicht. Eine unsichtbare Materie ist daran Schuld. Wenn man eine Kohle in einen Haufen Schießpulver wirft, so reisset nicht die Bewegung der Kohle, sondern eine unsichtbare Materie die Theile des Pulvers von einander, und giebt ihnen eine so starke Bewegung, daß sie sogar ein Haus in die Luft werfen können. Es giebt tausenderley uns ganz unbekannte Arten, wie die unsichtbare Materie den gröberen, und sichtbaren Körpern ihre Bewegung mittheilen könne. Wenigstens ist es nicht evident, daß es nicht geschehen könne, so wie es evident ist, daß die bewegende Kraft der Körper natürlicherweise weder vermehret, noch vermindert werden könne.

Ferner: wenn man siehet, daß das Holz, das man ins Feuer legt, das zu seyn aufhöre, was es ist, daß sich alle die sinnliche Beschaffenheiten, welche man an demselben bemerket, nach und nach verlieren: so glaubt man mit Recht

*) Siehe die Gesetze der Bewegung, in den Erläuterungen. Anm. des Uebers.

Recht daraus folgern zu können, daß ein Ding in das Nichts wieder zurückgehn könne, aus dem es gekommen ist. Man sieht kein Holz mehr, – nur wenig Asche vertritt die Stelle des Holzes: daraus urtheilen sie von neuem, der beträchtlichste Theil des Holzes höre auf, zu seyn, gerade als könnte das Holz nicht in unsichtbare Theilchen verwandelt werden. Wenigstens ist es lange nicht so evident, daß dies nicht geschehen könne, als es entschieden, und ausgemacht ist, daß die Kraft, welche allen Dingen ihr Seyn giebt, keiner Veränderung unterworfen ist, und daß dasjenige, was wirklich ist, unmöglich in ein Nichts verwandelt werden könne, so wie das, was nicht ist, nun auch nicht anfangen könne, zu seyn. Allein die meisten Menschen verstehen die Kunst gar nicht, sich in sich selbst zurückzuziehen, um da die Stimme der Wahrheit zu hören, nach welcher sie eigentlich über alles und jedes urtheilen sollten. Ihre Augen bestimmen ihre Entscheidungen. Sie urtheilen nach dem, was sie empfinden, und nicht nach dem, was sie durch ihren Verstand begreifen, denn sie empfinden mit Vergnügen, mit grosser Mühe aber begreifen sie ein Ding.

Man frage alle Menschen, so viel es ihrer auf der Erde geben mag, ob sie ohne Besorgnis eines Irthums, behaupten können, daß das Ganze grösser sey, als einer seiner Theile: und ich bin Bürge dafür, daß nicht einer seyn wird, der hierauf nicht das antworten sollte, was man antworten muß. Man frage sie ferner: ob sie mit eben der Zuversicht behaupten, daß das, was sich in einem Dinge klar erkennen läßt, auch in dem Begrif, der das Ding vorstellt, bereits eingeschlossen sey? Wenige werden es ohne Einschränkung, und Bedenken bejahen, manche werden es wohl gar läugnen, und der gröste Theil wird gar nicht darauf antworten können. Unterdessen ist doch

der metaphysische Grundsatz, (daß man von einer Sache dasjenige behaupten könne, von dem man deutlich einsiehet, daß es in dem Begrif, der die Sache vorstellt, eingeschlossen sey, – oder vielmehr, daß alles, was man sich klar vorstellt, ganz genau das sey, was man sich vorstellet,) weit evidenter als das Axiom, daß das Ganze grösser sey, als eines seiner Theile. Denn das letztere ist nicht sowohl ein Axioma, als vielmehr, nur eine Conclusion in Absicht des ersteren. Man kann aus dem ersteren Grundsatz erweisen, daß das Ganze grösser sey, als sein Theil: aber jener kann schlechterdings aus keinem andern erwiesen werden. Er ist schlechthin der erste und der Grund aller unsrer klaren, und evidenten Erkenntnisse. Woher kommt es aber, daß an der Conclusion Niemand, sehr viele aber an dem Principium zweifelen, aus dem diese Conclusion gezogen ist? Lediglich daher, weil die Ideen vom Ganzen, und vom Theile in die Sinne fallen, weil man, so zu reden, mit seinen Augen siehet, daß das Ganze grösser sey, als sein Theil; – weil man hingegen nicht mit den Augen die Wahrheit jenes ersten Grundsatzes in allen Wissenschaften erblicken kann.

Da nun aber in diesem Axiom sich nichts befindet, was seiner Natur nach unsern Geist darauf heften, und aufmerksam machen könnte: so gehört freilich eine fortgesetzte, und unermüdete Beschauung desselben dazu, um seine Wahrheit mit Evidenz einzusehen. Der feste, und unwandelbare Entschluß unsers Willens muß den äusserlichen auffordernden Reitz ersetzen. Jedoch; die meisten Menschen durchdenken das gar nicht, was ihren Sinnen nicht schmeichelt; oder wenn sie sich auch damit beschäftigen, so wenden sie auf dergleichen Beschäftigungen nicht die nöthige Mühe und Anstrengung ihrer Kräfte.

So

So halten sie es, um bey dem einmal gewählten Beispiele zu bleiben, für evident, daß das Ganze grösser sey, als sein Theil, daß ein Berg von Marmor möglich, aber ein Berg ohne Thal unmöglich sey. Hingegen halten sie die Wahrheit: es ist ein Gott, nicht für so evident. Und doch kann man behaupten, daß in allen diesen Grundsätzen die Evidenz gleich stark sey, weil sie alle von dem ersten Grundsatz gleich weit abstehen.

Hier ist der erste Grundsatz *). Einer Sache muß man dasjenige zuschreiben, was man in dem Begrif, der



*) Dies ganze Raisonnement ist aus dem Cartesius genommen, und der Pater hat dazu einige Zusätze gemacht.

Ich will das hier ganz anführen, was Cartesius sagt, es findet sich in seinen Principiis Philosophiae im 13den und einigen folgenden Abschnitten.

Cum autem mens, sagt er allda, quae se ipsam novit, & de aliis omnibus rebus adhuc dubitat, undiquàque circumspicit, ut cognitionem suam ulterius extendat; primo quidem invenit apud se multarum rerum ideas, quas quamdiu tantum contemplatur, nihilque ipsis simile extra se esse affirmat nec negat, falli non potest. Invenit etiam communes quasdam notiones, & ex his varias demonstrationes componit, ad quas quamdiu attendit, omnino sibi persuadet esse veras. Sic, exempli causa, numerorum & figurarum ideas in se habet, habetque etiam inter communes notiones, *quod si aequalibus aequalia addas, quae inde exsurgent, erunt aequalia*, & similes; ex quibus facile demonstratur tres angulos trianguli aequales esse duobus rectis, &c. ac proinde haec & talia sibi persuadet vera esse, quamdiu ad praemissas, ex quibus ea deduxit, attendit. Sed quia non potest semper ad illas attendere, cum postea recordatur se nondum scire, an forte talis natura creata sit, ut fallatur etiam in iis, quae ipsi evidentissima apparent, videt se merito de talibus dubitare, nec ullam habere posse certam scientiam, priusquam suae auctorem originis agnoverit.

sie vorstellet, klar eingeschlossen siehet. Man erkennt es nun ganz klar, daß in der Idee vom Ganzen mehr Grösse ent-

Considerans deinde inter diversas ideas, quas apud se habet, unam esse entis summe intelligentis, summe potentis & summe perfecti, quae omnium longe praecipua est, agnoscit in ipsa existentiam, non possibilem & contingentem tantum, quemadmodum in ideis aliarum omnium rerum, quas distincte percipit, sed omnino *necessariam* & *aeternam*. Atque ex eo quod, exempli causa, percipiat in idea trianguli necessario contineri, tres eius angulos aequales esse duobus rectis, plane sibi persuadet triangulum tres angulos habere aequales duobus rectis; ita ex eo solo, quod percipiat, existentiam necessariam & aeternam in entis summe perfecti idea contineri, plane concludere debet, ens summe perfectum existere.

Magisque hoc credet, si attendat nullius alterius rei ideam apud se invenire, in qua eodem modo necessariam existentiam contineri animadvertat. Ex hoc enim intelliget, istam ideam entis summe perfecti non esse a se effictam, nec exhibere chimaericam quandam, sed veram & immutabilem naturam, quaeque non potest non existere, cum necessaria existentia in ea contineatur.

Hoc, inquam, facile credet mens nostra, si se prius omnino praeiudiciis liberarit. Sed quia sumus assueti, reliquis omnibus in rebus essentiam ab existentia distinguere; atque etiam varias ideas rerum, quae nusquam sunt, aut fuerunt, ad arbitrium effingere, facile contingit, cum in entis summe perfecti contemplatione non sumus plane defixi, ut dubitemus, an forte eius idea una sit ex iis, quas ad arbitrium effinximus, aut saltem, ad quarum essentiam existentia non pertinet.

Ulterius vero considerantes ideas, quas in nobis habemus, videmus quidem illas, quatenus sunt quidam modi cogitandi, non multum a se mutuo differre, sed quatenus una unam rem, alia aliam repraesentat, esse valde diversas; & quo plus perfectionis obiectivae in se continent, eo perfectiorem ipsarum causam esse debere. Nam quemadmodum, si quis in se habet ideam alicuius machinae valde artificiosae, merito quaeri potest, quaenam sit causa a qua illam habet; an nempe viderit alicubi talem machinam ab alio factam;

an

enthalten ſey, als in der Idee von ſeinem Theile; – daß in der Idee eines marmornen Berges eine mögliche, in der



an mechanicas ſcientias tam accurate didicerit, anve tanta ſit in eo ingenii vis, ut ipſam nullibi unquam viſam per ſe excogitare potuerit? Totum enim artificium quod in idea illa obiective tantum, ſive tanquam in imagine continetur, debet in eius cauſa, qualiscunque tandem ſit, non tantum obiective, ſive repraeſentative, ſaltem in prima & praecipua, ſed reipſa formaliter aut eminenter contineri.

Sic quia Dei, ſive entis ſummi ideam habemus in nobis iure poſſumus examinare, a quanam cauſa illam habeamus, tantamque in ea immenſitatem inveniemus, ut plane ex eo ſimus certi, non poſſe illam nobis fuiſſe inditam, niſi a re, in qua ſit revera omnium perfectionum conplementum, hoc eſt, niſi a Deo realiter exiſtente. Eſt enim lumine naturali notiſſimum, non modo a nihilo nihil fieri, nec id, quod eſt perfectius ab eo, quod eſt, minus perfectum, ut a cauſa efficiente & totali produci, ſed neque etiam in nobis ideam ſive imaginem ullius rei eſſe poſſe, cuius non alicubi, ſive in nobis ipſis, ſive extra nos, Archetypus aliquis omnes eius perfectiones reipſa continens, exiſtat. Et quia ſummas illas perfectiones, quarum ideam habemus, nullo modo in nobis reperimus, ex hoc ipſo recte concludimus eas in aliquo a nobis diverſo, nempe in Deo, eſſe; vel certe aliquando fuiſſe, ex quo evidentiſſime ſequitur, ipſas adhuc eſſe.

Hocque ſatis certum eſt, & manifeſtum, iis qui Dei ideam contemplari, ſummaſque eius perfectiones advertere ſunt aſſueti. Quamvis enim illas non comprehendamus, quia ſcilicet eſt de natura infiniti, ut a nobis, qui ſumus finiti, non comprehendatur, nihilominus tamen ipſas clarius & diſtinctius, quam ullas res corporeas intelligere poſſumus, quia cogitationem noſtram magis implent, ſuntque ſimpliciores, nec limitationibus ullis obſcurantur.

Quia vero non omnes hoc advertunt, atque etiam quia non, quemadmodum habentes ideam artificioſae alicuius machinae, ſcire ſolent, undenam illam acceperint, ita etiam recordamur ideam Dei nobis aliquando a Deo adveniſſe, utpote quam ſemper habuimus; quaerendum adhuc eſt, a quonam ſumus nos ipſi, qui ſummarum Dei perfectionum ideam in nos habemus. Nam certe eſt lumine naturali notiſſimum

eam

Idee eines Berges ohne Thal eine unmögliche – in der Idee von Gott, das ist in der Idee von einem unendlich vollkommnen Wesen eine nothwendige Existenz enthalten sey. Folglich ist das Ganze grösser, als sein Theil: – folglich kann ein Berg von Marmor existiren: – folglich ist die Existenz eines Berges ohne Thal unmöglich: – folglich existirt Gott, oder das unendlich vollkommne Wesen nothwendigerweise. Diese Conclusionen sind alle ganz augenscheinlich aus dem ersten Principium aller Wissenschaften auf gleiche Art gezogen worden. Folglich sind sie alle an und vor sich auf gleiche Art evident. Folglich ist es eben so evident, daß Gott existire, als es evident ist, daß das Ganze grösser sey, als sein Theil. Weil aber die Ideen vom Unendlichen, – von Vollkommenheiten, – von nothwendiger Existenz, nicht so sinnlich sind, als die Ideen vom Ganzen,

eam rem, quae nouit aliquid se perfectius, a se non esse: dediſſet enim ipsa sibi omnes perfectiones, quarum ideam in se habet; nec proinde etiam posse ab ullo esse, qui non habeat in se omnes illas perfectiones, hoc est, qui non sit Deus.

Nihilque huius demonstrationis evidentiam potest obscurare, modo attendamus ad temporis, sive rerum durationis naturam; quae talis est, ut eius partes a se mutuo non pendeant, nec unquam simul existant; atque ideo ex hoc, quod iam simus, non sequitur nos in tempore proxime sequenti etiam futuros, nisi aliqua causa, nempe eadem illa, quae nos primum produxit, continuo veluti reproducat, hoc est, conservet. Facile enim intelligimus, nullam vim esse in nobis per quam nos ipsos conseruemus; illumque, in quo tanta est vis, ut nos a se diversos conseruet, tanto magis etiam se ipsum conservare, vel potius nulla ullius conservatione indigere, ac denique esse Deum.

Deswegen ist aber der Verfasser keines Tadels würdig, daß er in seinem System die Sätze eines andern anführet und behauptet. Er ist überzeugt es sind Wahrheiten, diese bleiben ja unveränderlich.

Anm. des Uebers.

zen, und seinem Theile; so glaubt man auch, daß man das nicht begreifen könne, was man nicht empfindet. Ob schon die angeführten Conclusionen gleiche Evidenz haben so werden sie doch nicht allemal so angenommen.

Es giebt Leute, welche uns überreden wollen, daß sie von einem unendlich vollkommnen Wesen keine Idee haben. Ich sehe aber nicht ein, was sie auf die Frage positiv antworten würden, ob ein unendlich vollkommnes Ding rund, oder ein Viereck, oder etwas dem ähnliches sey. Wenn sie wirklich davon keinen Begrif haben, so müßten sie auch sagen, daß sie es nicht wüßten.

Andere geben zu, daß man daraus sehr gut schliessen könne, Gott seye nicht ein unmögliches Ding, weil der Begrif Gottes keinen Widerspruch, und keine unmögliche Existenz in sich schliesset. Den Schluß indessen, Gott existire nothwendig, weil in dem Begrif von ihm eine nothwendige Existenz desselben lieget, wollen sie nicht gelten lassen.

Noch andere endlich behaupten, der Beweis, den Cartesius vom Daseyn Gottes geführt hat, sey ein blosses Sophisma, und beweise nichts, wenn man nicht bereits als wahr voraussetze, daß ein Gott sey. Hier ist der Beweis. Man muß einer Sache das zuschreiben, wovon man ganz klar einsieht, daß es in dem Begrif, welcher sie vorstellet, enthalten sey. Das ist der allgemeine Grundsatz aller Wissenschaften. In der Idee, welche ein unendlich vollkommnes Wesen vorstellt, ist die nothwendige Existenz enthalten. Dagegen haben sie nichts einzuwenden. Folglich kann man behaupten. Ein unendlich vollkommnes Wesen existirt nun auch wirklich. Ja, — sagen sie, vorausgesetzt, daß es existire.

Ich will einmal ein ähnliches Argument, und auch eine ähnliche Antwort formiren, damit man die Gründlichkeit ihrer Antwort beurtheilen könne. Hier ist ein ähnliches Argument. – Das kommt einer Sache zu, was man in dem Begrif, der sie vorstellt, als eingeschlossen klar erblicket. Das ist der Grundsatz. Nun kann man sich eine ganz klare Vorstellung machen, daß in der Idee, welche ein Viereck vorstellet, auch vier Winkel mit eingeschlossen sind; oder in der Idee eines Thurmes von Marmor liegt zu gleich seine mögliche Existenz: folglich hat ein Viereck vier Winkel; folglich ist ein Thurm von Marmor möglich. Nun sage ich: diese Conclusionen sind wahr, vorausgesetzt, daß ein Viereck vier Winkel habe, – daß ein Thurm von Marmor möglich sey. Gerade so wie sie antworten. Gott existiret wirklich, vorausgesetzt, daß er existire. Das heißt: die Conclusionen aus diesen Demonstrationen sind wahr und richtig, vorausgesetzt, daß sie wahr sind.

Wenn ich auf folgende Art argumentirte; einer Sache kommt alles dasjenige zu, was man in der Idee, welche sie vorstellet eingeschlossen klar erblickt; – nun aber sehe ich klar, daß in der Idee eines unendlich vollkommnen Körpers auch seine nothwendige Existenz eingeschlossen ist; – folglich existirt auch ein unendlich vollkommner Körper: wenn ich dergleichen Argument vorbringen wollte, so könnte man mir mit Grund antworten, daß das für die wirkliche Existenz eines unendlich vollkommnen Körpers nichts bewiese; sondern daß ein solcher Körper nur alsdann durch sich selbst seine Existenz haben würde, wenn man voraussetzte, daß es einen solchen gäbe. Der Grund hievon ist dieser. Die Idee eines unendlich vollkommnen Körpers ist eine Erdichtung des Geistes, oder eine zusammengesetzte Idee, welche folglich falsch seyn und sich selbst widerspre-

chen kann, so wie sie es auch wirklich ist. Ein unendlich vollkommner Körper läßt sich nicht klar gedenken. Denn ein besonderes und endliches Ding, dergleichen ein Körper ist, kann nicht als allgemein, und unendlich gedacht werden.

Hingegen der Begrif Gottes, – oder eines Wesens im allgemeinen, – eines Wesens ohne alle Einschränkung, – eines unendlichen Wesens, ist keine Erdichtung unseres Geistes. Er ist kein zusammengesetzter Begrif, welcher etwas widersprechendes in sich enthielte. Er ist der einfachste, ob er gleich alles in sich begreift, was wirklich ist, – und alles, was seyn kann. Nun schliesset diese einfache, und ganz natürliche Idee eines Wesens, – oder des Unendlichen die nothwendige Existenz in sich. Denn es ist völlig evident, daß das Wesen, (ich sage nicht ein solches Wesen) seine Existenz durch sich selbst habe, – daß dieses Wesen also ganz unmöglich nicht wirklich existiren sollte, da es widersprechend, und ungereimt ist, daß das wahre Wesen ohne Existenz sey. Es ist möglich, daß die Körper nicht sind, weil sie solche Wesen sind, welche von dem Wesen ein Theil sind, und von ihm abhängen. Aber das Wesen ohne Einschränkung ist nothwendig. Es ist unabhängig. Das, was es wirklich ist, erhält es von keinem andern, als von sich selbst. Alles, was es ist, kommt von ihm. Wenn etwas ist, so ist es dasselbige. Denn alles, was da ist, kommt von ihm. Wenn hingegen nichts besonderes existirte, so würde es doch seyn. Weil es durch, und von sich selbst ist, – und weil man es sich als Nicht-existirend unmöglich vorstellen kann. Es müßte dann seyn, daß man sich dasselbe, als ein Wesen insbesondere, als dieses, oder jenes Ding vorstellete, und dem zufolge eine ganz andere Idee, als die Idee von ihm in Betrachtung zöge. Denn diejenigen, welche nicht einsehen, daß Gott sey, betrachten

ihn gewöhnlicherweise nicht als das Wesen überhaupt, sondern, als dieses oder jenes Wesen. Folglich als ein Wesen, welches seyn, und nicht seyn kann.

## III. Erläuterung über den Beweis des Herrn Des Cartes vom Daseyn Gottes.

Indessen; damit dieser vom Herrn Des Cartes geführte Beweis, vom Daseyn Gottes, desto deutlicher und vollständiger könne übersehen, und einige Einwürfe, welche man dagegen machen möchte, desto leichter können beantwortet, und gehoben werden, so achte ich es nöthig, folgende Zusätze dabey zu machen.

Man erinnre sich, daß, wenn wir ein Geschöpf sehen, wir es weder in, – noch durch sich selbst sehen: denn, wie ich im dritten Buche erwiesen habe, so sieht man dasselbe nur allein durch den Anblick gewisser Vollkommenheiten in Gott, welche es vorstellen. Folglich kann man das Wesen dieser Kreatur sehen, ohne ihre Existenz zu erblicken; – ihre Idee, ohne sie selbst. Man kann in Gott dasjenige erblicken, was sie vorstellet, ohne daß sie deswegen eben existiren müsse. Blos deshalb ist auch die nothwendige Existenz nicht in der Idee, welche sie vorstellet, eingeschlossen, weil es nicht nothwendig ist, daß sie da sey um gesehen zu werden. Man müßte denn behaupten wollen, daß die erschafnen Gegenstände auf eine unmittelbare Weise sichtbar, – durch sich selbst fähig wären, geistige Wesen zu modificiren. Mit dem unendlich vollkommnen Wesen ist es ein ganz andrer Fall. Nur allein in ihm selbst kann man es sehen. Denn es ist nichts unter den endlichen Dingen, welches das Unendliche vorstellen könnte. Man kann also Gott nicht sehen, wenn er nicht existiret. Man kann das

We-

Wesen eines unendlich vollkommnen Dinges nicht sehen, ohne zugleich seine Existenz zu erblicken. Man kann dasselbe nicht schlechthin, als ein mögliches Ding erblicken. Nichts faßt es in sich. Nichts kann es vorstellen. Wenn man also an dasselbe denket, — so muß es auch nothwendigerweise seyn.

Dies Raisonnement scheint mir seine möglichste Evidenz zu haben. Unterdessen suchen doch sehr viele den Satz zu behaupten, daß das Endliche das Unendliche vorstellen könne; und daß die Modalitäten unsrer Seele, ob sie gleich endlich sind, wesentlich Repräsentationen des unendlich vollkommnen Wesens, so wie überhaupt alles dessen wären, was wir appercipiren. Das ist ein sehr grober Irthum, welcher durch seine Consequenzen die Gewißheit aller Wissenschaften umstösset, welches sich mit leichter Mühe erweisen lässet. Allein es ist so ungegründet, und falsch, daß die Modalitäten der Seele Repräsentationen von allen andern Wesen seyn sollten, daß sie es nicht von einem einzigen, nicht einmal von sich selbst seyn können. Ob wir gleich von unserm Daseyn, und unsern wirklichen Modalitäten eine innre Empfindung haben; so kennen wir sie doch schlechterdings gar nicht.

Die Seele hat keinesweges eine klare Idee von ihrer Substanz. Man wird sich erinnren, was ich durch eine klare Idee verstehe *). Wenn sie sich selbst anschauet, so kann sie keinesweges entdecken, ob sie dieser, oder jener Modifikation fähig sey, welche sie vorhero niemals gehabt hat. Sie empfindet ihren Schmerz, aber sie kennt ihn nicht. Sie weis nicht, wie die Substanz modificirt werden müsse,

*) Siehe das siebente Hauptstück, in dem zweiten Theil des dritten Buchs, und die dahin gehörige Erläuterung. Anm. des Uebers.

müsse, um ihn zu erdulden, und um diesen Schmerz eher, als einen andern zu erdulden. Es ist ein grosser Unterschied, unter sich empfinden, – und sich erkennen. Gott, der in die Seele ohne Aufhören wirket, kennet sie aufs vollkommenste. Er sieht es ganz klar ein, wie sie modificirt werden müsse, um den Schmerz zu erdulden, ohne daß er ihn ausstehe. Die Seele hingegen stehet den Schmerz aus, ohne ihn zu kennen. Gott kennet ihn, ohne ihn zu empfinden, und die Seele empfindet ihn, ohne ihn zu kennen.

Gott kennet die Natur der Seele auf eine klare Weise, denn er findet in sich selbst davon eine klare und repräsentative Idee. Gott kennet, sagt der heilige Thomas *), seine Substanz, oder sein Wesen vollkommen und genau, und entdeckt dem zufolge alle die besondern Arten, nach welchen sie den Kreaturen kann mitgetheilet werden. Folglich ist diese Substanz die wahre Repräsentation der Seele, weil sie gleichsam das Urbild, oder das ewige Modell derselben ist. In seinem Wesen sieht er die Ideen **), oder die Wesen aller möglichen Din-

ge;

*) Deus essentiam suam perfecte cognoscit. Vnde cognoscit eam secundum omnem modum, quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci nonsolum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis, secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Vnaquaeque autem creatura habet propriam speciem, secundum quam aliquo modo participat diuinae essentiae similitudinem. Sic igitur, in quantum Deus cognoscit suam essentiam, vt sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam vt propriam rationem & ideam huius creaturae; & similiter de aliis: 1. p. qu. 15. art. 2. Videat Quaest. 14. Tomi VI.

Anm. d. Verf.

**) Man hat der cartesianischen Philosophie, mit Recht, oder Unrecht, will ich nicht entscheiden, vorgeworfen, daß in ihr

der

ge; und in seinem Willen ihr Daseyn, mit allen Umständen desselben. Aber die Seele ist sich selbst nur Finsternis: ihr Licht kommt von einem andern her. Alle Wesen, welche sie kennet, und die sie kennen kann, sind nicht Aehnlichkeiten, und Bilder ihrer Substanz; – sie sind kein Theil derselben, und sie enthält auch ihre Vollkommenheiten nicht auf eine ganz vorzügliche Weise. Die Modalitäten der Seele können also nicht so, wie bey Gott, Repräsentationen des Wesens, oder der Idee der möglichen Dinge seyn: – folglich müssen wir auch die Ideen, welche uns erleuchten, die uns afficiren, und diese Wesen repräsentiren, von den Modalitäten der Seele, das ist, von den Vorstellungen unterscheiden, welche wir davon haben. Da überdem die Existenz der Kreaturen nicht von unserm, sondern von dem Willen des Schöpfers abhängt; so ist es nun auch klar und entschieden, daß wir uns lediglich durch eine Art von Offenbarung, sie sey nun natürlich, oder übernatürlich, von ihrer Existenz überzeugen können.

Noch mehr. Wenn auch alle Dinge Aehnlichkeiten (Bilder) von unsrer Seele wären, wie könnte sie solche in ihren Modalitäten, welche sie als Repräsentationen derselben ausgiebt, – erblicken? Sie, welche nicht einmal ihre eigene Substanz vollkommen, und secundum omnem modum quo cognoscibilis est, kennet; – sie, welche nicht weiß, wie sie von der Vorstellung, welche sie von den Objekten hat, modificiret wird, – wie wäre das ihr möglich, sage ich? ihr, die sich so oft mit ihrem eigenem Körper vermi-

der Saame der Spinosisterey verborgen liege. Man muß das ganze System des Paters erst kennen, und durchlesen, wenn man von ihm insbesondere urtheilen will, ob er den Weg schon betreten habe, den hernach Spinoza gieng.
Anm. des Uebers.

mischet, welche oft nicht einmal ihre eigene Modalitäten unterscheiden kann, – ihr endlich, welche, wenn sie in Bewegung gesetzt wird, oder, wenn sie die Ideen, durch ihre Kraft, und Wirksamkeit afficiren, in sich selbst freilich ihre Modalitäten, oder ihre Vorstellungen empfindet; denn wie sollte sie solche auf eine andere Art empfinden? die aber niemals das, was sie ist, ihre Natur, ihre Eigenschaften, alle die Modalitäten, deren sie fähig ist, eher klar entdecken wird, bis jene lichtvolle, und mächtige Substanz der Gottheit ihr die Idee, welche sie vorstellet, – jene geistige Idee, – jenes ewige Modell, nach dem sie gebildet worden ist, wird vorgehalten haben.

Jedoch; ich will mir Mühe geben, diese Materie noch mehr aufzuklären, und in ein so helles Licht zu setzen, daß dadurch ein jeder aufmerksamer Kopf gleichsam gezwungen wird, dem Satz, der an und vor sich nicht klar schien, seinen Beifall zu geben; nemlich daß nichts endliches das Unendliche vorstellen könne.

Es ist ausgemacht, daß das Nichts und das Falsche weder könne gesehen, noch von unserm Verstande begriffen werden. Das Nichts sehen, heißt gar nicht sehen; – ein Nichts denken, heißt gar nicht denken. Es ist unmöglich, etwas falsches und unrichtiges, ein Verhältnis; z. B. der Gleichheit zwischen zwey mal zwey, und fünf zu appercipiren. Dieses, und ein anderes Verhältnis, welches nicht existiret, kann wohl geglaubt, aber nicht appercipirt werden, weil das Nichts nicht kann gesehen werden. Das ist eigentlich das erste Principium aller unsrer Erkenntnis, es ist auch das, womit ich die Unterhaltungen über die Metaphysick angefangen habe, von welchen man hie-

bey

bey die beiden ersteren füglich, und mit Nutzen nachlesen kann. Denn davon hängt der andere, gewöhnlicherweise von allen Cartesianern angenommene Grundsatz ab: daß eine Sache dasjenige habe, was man klar erkennt, daß es in der Idee enthalten sey, welche sie vorstellet; er wäre aber nicht richtig, wenn man nicht als wahr voraussetzete, daß die Ideen unveränderlich, nothwendig, und göttlich seyen. Denn, wenn unsere Ideen nichts anders, als unsere Vorstellungen, wenn unsre Modi repräsentativ wären, wie könnten wir es wissen, ob die Dinge nun wirklich unsern Ideen angemessen wären, weil Gott nicht nach unsern, sondern nach seinen Begriffen denket, und handelt, weil er also die Welt nicht nach unsern Vorstellungen, sondern nach seinen Ideen, nach dem ewigen Modell, das er in seinem eigenen Wesen davon entdecket, geschaffen hat. Daraus nun, daß das Nichts nicht könne gesehen werden, folgt, daß alles, was man klar, unmittelbar, und geradezu siehet, auch nothwendigerweise existire. Ich sage mit Fleiß; das, was man unmittelbar siehet, oder das, was man sich vorstellt. Denn, strenge und genau zu reden, die Objekte, welche man unmittelbar siehet, sind von denjenigen sehr verschieden, welche man von aussen sieht, oder vielmehr die man zu sehen glaubt, oder wirklich siehet. In gewissem Sinn ist es wahr: die letzteren sieht man gar nicht, weil man von auswärts Objekte sehn, oder zu sehen sich einbilden kann, welche gar nicht existiren, ob gleich das Nichts nicht kann gesehen werden. Aber hierinn liegt ein Widerspruch, daß man das unmittelbar sehen könne, was nicht ist; weil man zu gleicher Zeit etwas sehen, und auch nicht sehen würde. Denn das Nichts sehen, heißt Nicht sehen.

Denn obgleich das, was nicht ist, nicht kann gesehen werden, so folgt daraus noch lange nicht, daß das,

was wirklich ist, durch sich selbst sichtbar sey. Wenn es durch sich selbst sichtbar werden soll; so muß es unmittelbar in die Seele wirken, so muß es durch sich selbst die Geister erleuchten, afficiren, und modificiren können. Sonst würde unsere Seele, welche, in sofern sie der Vorstellungen fähig ist, sich blos leidendlich verhält, es nimmermehr sehen. Gesetzt, man stellte sich es auch als möglich vor, die Seele wäre in dem Objekt, und penetrirte es, wie man gewöhnlicherweise voraussetzet, daß sie im Gehirne sey, und daß sie dasselbe penetrire, — so würde sie es doch nicht sehen können: weil sie die Theile, aus welchen ihr Gehirn bestehet, nicht einmal denjenigen, wo man ihr ihren Hauptsitz anweiset, entdecken, und unterscheiden kann. Folglich kann nichts durch sich selbst gesehen, und erkannt werden, als, das, so auf die Geister wirken kann.

Indessen wollen wir einmal diese zwey falsche Sätze als wahr annehmen:

Erstlich: Eine jede Realität kann durch eine Handlung der Seele, (wie sie es sich so vorstellen) gesehen werden.

Zweitens: Die Seele hat von ihrem Seyn, und von ihren Modis nicht nur eine innere Empfindung, sondern sie kennet dieselben auch auf das allervollkommenste.

Wofern man mir das, was ich bereits demonstrirt habe, zugiebt, nemlich, daß das Nichts nicht könne gesehen werden, so kann man ganz leicht daraus schliessen, daß die Modalitäten der Seele das Unendliche nicht vorstellen können. Denn man kann nicht drey Realitäten sehen, wo nur zwey sind, weil man sonst ein Nichts, eine

Rea-

Realität sehen würde, welche gar nicht existirte. Man kann nicht hundert Realitäten sehen, wo nur vierzig sind, denn man würde sechzig erblicken, welche nicht existirten. Man kann also weder in der Seele, noch in ihren unendlichen Modalitäten das Unendliche sehen; denn man würde ein Unendliches sehen, das nicht da wäre. Nun ist das Nichts weder sichtbar, noch ein Gegenstand unseres Verstandes. Folglich kann die Seele weder in ihrer Substanz, noch in ihren Modis eine unendliche Realität sehen, auch die Ausdehnung, zum Beispiel, nicht, welche der Verstand begreifet, und die man mit so vieler Zuverläßigkeit als unendlich erblickt, daß man davon völlige Gewißheit hat, die Seele werde sie niemals völlig erschöpfen. Allein das Unendliche vorstellen können, heißt nicht blos es, appercipiren, oder – davon einen nur unbedeutenden, wenig interessanten Begrif haben können, so wie wir ihn wirklich haben: es heißt vielmehr, es so sehr sich selbst zum Anschauen, und Vorstellen darzulegen; – und folglich es gleichsam bey sich zu behalten, weil nemlich das Nichts nicht appercipiret werden kann: – und zwar in dem Grade bey sich zu behalten, daß es durch sich selbst verständlich, oder wirksam, daß es im Stande sey, die geistige Substanz der Seele zu afficiren.

Es ist also klar, daß weder die Seele, noch ihre Modi, noch irgend etwas endliches das Unendliche vorstellen könne: – daß man das Unendliche nur in ihm selbst, und durch die Wirksamkeit der Substanz desselben sehen könne: – daß das Unendliche ein Urbild, oder eine von Sich Selbst unterschiedene Idee, die es vorstellet, weder habe, noch haben könne; – und dem zufolge, daß, wenn man an das Unendliche denket, es auch seyn müsse. Nun denkt man sich aber gewiß das Unendliche. Man hat davon,

von, ich will es eben keine Comprehension, oder eine Vorstellung nennen, die es ganz in sich schliesse, und vollkommen ausdrücke: – aber man hat doch von ihm eine etwanige, obgleich, in Vergleichung mit einer vollkommnen Ueberschauung (comprehension) unendlich kleine Vorstellung.

Auch darauf wird man genaue Obacht wenden müssen, daß nicht mehr Gedanken, oder kein größrer Grad des Vermögens zu denken, zu einer unendlich kleinen Vorstellung des Unendlichen erfordert werde, als dazu gehöret, wenn man sich von einem endlichen Dinge eine vollkommne Vorstellung machen will: weil eine jede endliche Grösse, wenn sie mit dem Unendlichen verglichen, oder durch das Unendliche getheilt wird, sich zu dieser endlichen Grösse verhält, wie diese Grösse zu dem Unendlichen. Das erhellet aus eben dem Grunde, welcher beweiset, daß sich 1000 zu 1, wie 1 zu 1000; – daß sich zwey, drey, vier Millionen zu zwey, drey, und vier verhalten, wie zwey, drey, und vier zu zwey, drey, und vier Millionen. Denn ob man gleich die Zeros unendlich vervielfältiget, so bleibt doch die Proportion beständig dieselbe; weil eine jede endliche Grösse, oder Realität einer unendlich kleinen Realität des Unendlichen, oder doch in Beziehung auf das Unendliche ihr gleich ist. Ich sage mit Fleiß, in Beziehung aufs Unendliche. Denn das Grosse, und Kleine ist nur verhältnisweise Groß oder Klein. Folglich ist es gewiß, daß ein Modus, oder eine endliche Vorstellung an und vor sich selbst eine Vorstellung des Unendlichen seyn kann, wenn nur diese Vorstellung des Unendlichen in Beziehung auf jene unendliche Perception, oder auf eine vollkommne Comprehension des Unendlichen auch unendlich klein ist.

Um noch begreiflicher zu machen, wie ein endlicher Geist das Unendliche appercipiren könne, wollen wir uns zum Beispiel das Vorstellungsvermögen der Seele von vier Grade groß gedenken. Nun soll sie die Idee von ihrer Hand, oder von einem Fuß Ausdehnung vermöge des Schmerzes so lebhaft und stark rühren, daß sie ihr ganzes Denkvermögen erfülle. Dann ist es ganz klar, daß, wenn die Idee von zwey Fuß Ausdehnung sie mit der halben Kraft weniger rühret, ihr Denkvermögen hinlänglich seyn werde, um diese Ausdehnung gewahr zu werden. Eben so: wenn das unmittelbare Objekt, das sie rühret, um eine Million grösser ist, – sie aber nur mit einer Kraft rührt, welche einen Millionen Theil von der ersteren groß ist: so wird ihr Vermögen zu denken hinreichend seyn, um es sich vorzustellen; und das Produkt, daß ich so rede, welches aus der Unendlichkeit des Objektes durch die unendlich kleine Vorstellung multipliciret herauskommt], wird beständig ihrem Vermögen zu denken gleich seyn. Denn das Produkt des Unendlichen durch ein unendlich kleines multipliciret, ist eine endliche, und beständige Grösse, so wie die Fähigkeit unsrer Seele zu denken. Das ist evident. Darauf gründet sich auch alle Proprietät der Hyperbeln *) unter den Asymptoten **), wo das Produkt der bis zum unendlichen wachsenden Abscissen durch die sich bis



*) Hyperbel ist eine von den drey merkwürdigen krummen Linien, die man durch den Durchschnitt eines Kegels erhält

Anm. des Uebers.

**) Asymptoten sind in der Meßkunst Linien, die sich immer näher kommen, und doch einander nie durchschneiden, so lang sie auch sind.

Anm. des Uebers.

ins unendliche verringernde Ordinaten *) multipliciret derselben Grösse beständig gleich bleibt. Nun ist das Produkt des Unendlichen, mit einem Zero multipliciret ganz gewiß ein Zero; – unser Denkungsvermögen aber ist kein Zero, und keine Null. Folglich kann unser Verstand, ob er gleich endlich ist, das Unendliche appercipiren, wiewohl durch eine Vorstellung, welche, wenn sie auch unendlich klein seyn sollte, doch ganz gewiß sehr reell ist.

Ueber-

*) Abscissenordinaten. Folgende zwey Figuren werden Anfängern in der höheren Geometrie diese Namen deutlicher machen.

Fig. 1.

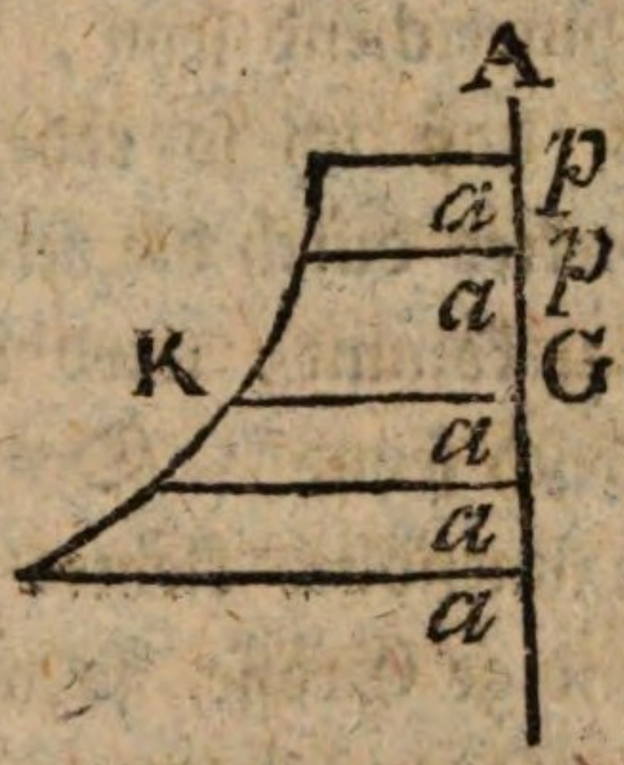
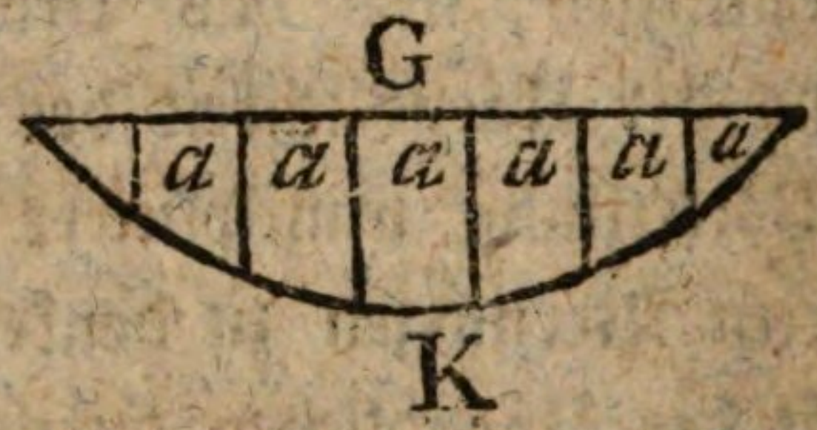



Fig. 2.




Wenn man sich Fig. 1. ausserhalb, oder Fig. 2. innerhalb der Krümmung einer krummen Linie K eine gerade Linie G, und zwischen beiden solche Parallellinien als *a*, *a*, *a*, denkt; so heißt G die Basis, und jede Linie *a* eine Applicate der krummen Linie.

Nimmt man in der Basis G Fig. 1. eine Richtung, und einen ersten Punkt an, z B. den Punkt A, so heißt die Basis die Abscissenlinie. Ein jeder Theil derselben aber von dem Anfangspunkte A an, bis an den Punkt, wo eine Applicate hinein fällt, heißt die Abscisse zu dieser Applicate, und zu dem Punkte in der krummen Linie, in welchem die Applicate fällt.

Ordinaten sind gerade Linien, welche innerhalb einer krummen mit einander parallel gezogen, und von der Achse, oder dem Diameter in zwey gleiche Theile getheilet werden.

Anm. des Uebers.

Ueberdem wird man auch das bemerken müssen. Wir dürfen die Grösse der Obiekte, oder die Realität der Ideen niemals nach der Stärke und Lebhaftigkeit, oder (um mit der Schule zu reden,) nach dem Grade der Intention der Modalitäten, oder der Vorstellungen beurtheilen, mit welchen die Ideen unsere Seele afficiren. Der Stachel eines Dornes, der mich sticht, eine Kohle, die mich brennet, hat lange nicht so viele Realität, als ein Feld, welches ich vor mir sehe. Unterdessen wird das Vermögen zu denken von dem Schmerz, den mir das Stechen, oder das Brennen verursachet, weit mehr erfüllet, als durch den Anblick.

Ferner; wenn ich auf einem ebenen Felde meine Augen öfne, so ist die sinnliche Vorstellung einer eingeschränkten Ausdehnung mir weit lebhafter, und beschäftiget die Fähigkeit meiner Seele weit mehr, als die es thut, welche ich dann habe, wenn ich mit geschloßnen Augen an die Ausdehnung denke. Unterdessen hat die Idee der Ausdehnung, welche mich durch die Empfindung verschiedener Farben modificiret, lange nicht so viel Realität, als die, die mich bey verschlossenen Augen durch eine blos reine Erkenntnis afficiret. Denn durch diese erblicke ich die Ausdehnung noch jenseit derjenigen weit ausgebreitet, welche ich bey ofnem Auge gewahr werde. Niemals müssen wir also, (ich rede itzt nicht von der Wirksamkeit:) die Realität der Ideen nach der Stärke, oder Schwäche beurtheilen, mit welcher sie auf uns wirken: — vielmehr wird bey dem Urtheil über die Grösse ihrer Realität, die Realität, welche wir in ihnen selbst entdecken, als ein Maaßstab angenommen werden müssen; so unbeträchtlich auch der Modus mit dem sie uns afficiren, — so schwach auch die Vorstellung sey, welche wir von ihnen haben. Dies Urtheil über ihre Realität ist nothwendig, weil wir diese Realität appercipiren, das Nichts

aber nicht kann appercipiret werden. Dies sage ich blos, um zu beweisen, die Meinung enthalte nicht den geringsten Widerspruch, daß das Unendliche von einem endlichen Vorstellungsvermögen könne appercipiret werden; – hiernächst auch, um diejenigen eines andern und besseren zu überzeugen, welche von dergleichen eingebildetem Widerspruch irre geführet, zu behaupten sich getrauen, daß wir von dem Unendlichen keinen Begrif hätten; ohngeachtet unsre innere Empfindung uns hinlänglich belehret, daß wir wirklich an das Unendliche denken, oder, um die allgemeine, und gewohnte Sprache zu führen, daß wir von Gott, oder dem unendlich vollkommnen Dinge einen natürlichen Begrif haben.

Daß die Modalitäten unsrer Seele weder von dem Unendlichen, noch von irgend einem andern Ding Repräsentationen, oder, daß die Ideen von den Perceptionen, die wir von ihnen haben, ganz verschieden sind, hätte ich aus noch mehrern Gründen herleiten können, als aus dem allgemeinen Grunde, daß das Nichts nicht könne gesehen werden. Es ist entschieden: daß die Modalitäten der Seele veränderlich, die Ideen aber unveränderlich; – daß jene nur besondere, diese allen geistigen Wesen allgemein sind, – denn sonst könnten sie sich nicht untereinander gesellschaftlich verbinden; daß die Modalitäten der Seele nur zufällig, ihre Ideen aber ewig, und nothwendig: – daß die ersteren sehr dunkel, und in grosse Finsternis eingehüllt, die letzteren aber sehr klar, und lichtvoll; – (ich will so viel sagen, jene empfindet man auf eine undeutliche, obschon lebhafte Weise, diese erkennet man deutlich, sie sind auch der Grund aller Wissenschaften;) – endlich, daß die Ideen der Seele wirksam sind, weil sie auf die Geister wirken, weil sie sie erleuchten, sie glücklich, oder unglücklich machen, – wel-

– welches aus dem Schmerz erhellet, welchen die Idee von der Hand denen verursachet, welchen der Arm abgenommen worden ist. Ich habe mich aber in diesem ganzen Werke und noch in vielen andern schon so weitläuftig über die Natur der Ideen erkläret, daß ich meine Leser dahin mit allem Recht verweisen zu können glaube.

Aus allem, was ich bisher gesagt habe, folgt nun diese Conclusion: daß der Satz: es ist ein Gott, eben die Evidenz habe, als ich davon besitze, daß ich bin. Ich schliesse aber daß ich bin, weil ich mich empfinde, das Nichts aber nicht kann empfunden werden. Also folgere ich, daß Gott sey, daß ein unendlich vollkommnes Ding wirklich existire, weil ich es appercipire, das Nichts aber so wenig, als das Unendliche in dem Endlichen kann vorgestellet werden.

Doch; es ist ganz ohne Nutzen, dem grossen Haufen dergleichen Demonstrationen in die Hände zu geben. Man könnte sie Personaldemonstrationen (individuelle) nennen, weil sie nicht alle und jede Menschen überhaupt überzeugen; weil der grosse Haufen, oft auch die einsichtsvollesten, welche sehr viel Lektüre haben, auf dergleichen metaphysische Beweise gegen die sie viele Verachtung bezeugen, keine Aufmerksamkeit wenden können, oder keine wenden wollen. Wenn man sie also ja überzeugen will, so muß man mehr in die Sinne fallende vorbringen: an denen es auch nicht fehlet, – da sicherlich keine Wahrheit mehrere Beweise zugleich vor sich hat, als diese, daß ein Gott sey *). Ich führe sie lediglich deshalb an, um damit

*) Es scheint mir hier der Ort zu seyn, mich über die Demonstration von dem Daseyn Gottes in so weit auszulassen, als es zur Erklärung des Ganzen beiträgt.

Die

mit zu beweisen, daß man abstrakte Wahrheiten, weil sie beinahe gar nicht auf unsre Sinne wirken, für Träumereien, und

Die Sache kommt hier vorzüglich darauf an, was für ein Beweis; am durchdringendsten sey, und unsern Verstand am leichtesten überzeuge. Ueberhaupt genommen: — das könnte ich allenfalls auf das allerstrengeste erhärten, wenn man mich dazu aufforderte, — die meisten Beweise für das Daseyn Gottes, wenn sie in Syllogismen gebracht werden, haben entweder in der Materie, oder in der Form einen Fehler. Der bündigste möchte wohl noch der Beweis a posteriori bleiben.

Der vom Cartesius geführte, und vom Pater Malebranche angenommene, und mit einigen Zusätzen, und Veränderungen hier vorgetragene Beweis ist alt genug, und bereits von dem Erzbischof zu Canterbury Anselmus vorgetragen. Des Cartes zog ihn aus der Nacht der Vergessenheit hervor, und brachte ihn in eine vollständige Form; — lieferte überdem noch eine neue, bisher unbekannte Demonstration hievon. Ich habe im vorhergehenden bereits seine eigene Worte angeführet, und hier sey es mir erlaubt, mit Leibnitzens Urtheil auch meine Meinung zu sagen: Ob ich gleich, so erklärt er sich in seinen Anmerkungen über Lockens Versuch im vierten Buch der Oeuvres philosophiques, im zehnden Hauptstück, sonst sehr für die angebornen Begriffe von Gott bin, so halte ich die doppelte von Cartesius und seinen Schülern geführte Demonstration für sehr unvollkommen, und mangelhaft. Ich habe an einem andern Orte gezeigt, daß die, welche Cartesius vom Anselmus, Erzbischof zu Canterbury entlehnt hat, schön, und witzig genug, daß aber eine grosse Lücke in derselben sey, die noch muß ausgefüllet werden. Dieser grosse Mann, vielleicht einer der größten Leute zu seiner Zeit glaubt nicht ohne Grund einen Weg gefunden zu haben, das Daseyn Gottes a priori, aus dem blossen Begrif Gottes, ohne daß er auf die Wirkungen desselben zu sehen nöthig hätte, zu demonstriren. Die ganze Kraft des Beweises beruhet ohngefehr darauf: Gott ist das größte, oder (wie Cartesius sagt) das vollkommenste Ding, es ist ein Wesen von einer solchen Grösse, die keine höhere Stufen leidet, als sie wirklich hat. Das ist der Begrif von Gott. Hieraus folgt nun sein Daseyn. Es ist eine grössere Vollkommenheit, zu

existi-

und Chimären halte; daß man hingegen den Wahrheiten, welche sinnlich, – gleichsam mit Händen zu greifen, – empfind-

existiren, als nicht zu existiren, oder die Existenz giebt der Grösse, und der Vollkommenheit noch einen höhern Grad, und, wie Cartesius sagt, die Existenz ist an und vor sich schon eine Vollkommenheit. Folglich ist diese Vollkommenheit auch in Gott, — folglich existiret er. Die Scholastiker verachteten bereits dieses Argument, und hielten es für einen Paralogismus. Sie hatten Unrecht, und Des Cartes that sehr wohl daran, daß er es aus der Vergessenheit zog. Es ist kein Paralogismus, aber wohl eine schwache Demonstration, welche etwas voraussetzt, das noch erst bewiesen werden soll, um sie zur mathematischen Evidenz zu erheben, daß nemlich diese Idee des grösten, des vollkommensten Wesens ganz und gar möglich sey, und keinen Widerspruch in sich enthalte. Das wäre aber schon viel, wenn man dadurch auch nur das erwiese, daß, vorausgesetzt, daß Gott möglich sey, er auch existire. Mit Recht kann man die Möglichkeit eines jeden Wesens überhaupt besonders eines solchen, als Gott ist, voraussetzen, so lange bis jemand das Gegentheil beweiset. Also kann man doch aus diesem metaphysischen Argument eine moralisch-demonstrativische Conclusion ziehen, welche beweiset, daß man nach der itzigen Verfassung, und Lage unsrer Kenntnisse urtheilen müsse, daß Gott wirklich existire. —

Der zweite Beweis des Cartesius ist noch weniger überzeugend, als der erstere. Denn zuvörderst hat er mit jenem das gemein, daß er voraussetzet, in uns sey eine solche Idee. Denn, was er anführt, daß, wenn wir von Gott reden, wir auch wissen, was wir sagen, daß wir folglich eine Idee von ihm haben, ist ein betrügerisches Kennzeichen, weil, wenn wir in der Mechanick von dem motu in perpetuum reden, wir auch wissen, was wir reden, da doch diese Bewegung unmöglich ist, und wir folglich nur dem Scheine nach eine Idee davon haben können. Hiernächst beweiset dies Argument auch nicht hinlänglich, daß die Idee von Gott, wenn wir eine haben, von dem Original kommen müsse.

Eben

empfindbar, und dem zufolge die Seele zu ihrer Betrachtung mit einer Art von Gewalt hinzuführen im Stande sind, – auch mehr Realität zuschreibe; weil sie seit dem Sündenfall *) mehr Eindruck auf unsern Verstand machen, als die Wahrheiten, welche ein blosser Gegenstand unseres Verstandes sind.

Aus eben diesem Grunde, kann man auch niemals sich Hofnung machen, Menschen von gewöhnlicher Denkungsart von der Richtigkeit der Demonstration, – daß die Thiere nicht empfinden, zu überzeugen. Die Thiere sind unschuldig, wie es ein jeder leicht zugeben wird, und auch ich es voraussetze. Wären sie aber der Empfindung fähig, so würde in dem Regiment eines unendlich gerechten, und allmächtigen Gottes diese Unordnung seyn: daß nemlich eine unschuldige Creatur einen Schmerz ausstehn müßte, welcher doch nur die Strafe für eine Sünde seyn kann. Gewöhnlicherweise sind die Menschen unfähig, die Evidenz dieses Grundsatzes einzusehn, unter einem gerechten Gott kann nur allein derjenige elend seyn, der es verdient hat,

Eben so ist der Lockische Beweis vom Daseyn Gottes, wirklich in der Form unrichtig, den er uns in seinem Werke von dem menschlichen Verstande giebt, S. 4. Buch, 10des Hauptstück.

Der beste unter allen würde also noch immer der Beweis bleiben, welchen man von der Zufälligkeit der Welt, und aus der Natur der Dinge hernimmt.

Anm. des Uebers.

*) Ich bitte auf meine Bemerkungen im ersteren und im vierten Buche hierüber einen Blick zu thun, und man wird wenigstens meine Meinung über den Einfluß der Erbsünde beurtheilen können.

Anm. des Uebers.

hat, und sonst keiner, dessen sich Augustin *) gegen den Kayser Julian bedienet, um daraus die Erbsünde, und das Verderben unsrer Natur zu beweisen. Sie finden in diesem Axiom so wenig, als in einigen andern, welche beweisen, daß die Thiere nicht empfinden, weder Gründlichkeit, noch eine Beweiskraft; denn sie sind ihnen zu abstrakt, enthalten nichts in sich, was auf die Sinne einen Eindruck machet, und gleichsam kann gegriffen werden.

Die Handlungen, und die sinnlichen Bewegungen der Thiere zur Erhaltung ihres Lebens, diese nur wahrscheinliche Gründe haben auf uns mehr Einfluß, und erwecken in unserm Verstand die Meinung, daß sie wirklich Schmerz leiden, wenn man sie schlägt, und, wenn sie schreien, — als jene abstrakte Beweisgründe des reinen Verstandes, so gewiß, und evident sie auch ihrer Natur nach sind. Denn es bleibt doch ausgemacht, daß der blosse sinnliche Anblick dessen, was die Thiere zur Erhaltung ihres Lebens unternehmen, bey den meisten die Stelle eines Beweises vertrit **).

Eben

*) Sub iusto Deo, quisquam nisi mereatur, miser esse non potest.

*Augustinus.*

**) Malebranche führt auch das Beispiel von den Thieren und ihrer Unempfindlichkeit als einen Beweis an, daß man Demonstrationen, und abstrakten, blos spekulativischen Wahrheiten den Grad des Nachdenkens nicht gebe, welchen man sinnlichen, und in die Augen fallenden ertheilet, weil nemlich die Meinung zum Vergnügen die Abstraktion des Verstandes verhindere. Er irret sich hier; aber, wie seine Irthümer beständig mit grosser Kunst in sein System eingewebt sind; so gebraucht und bietet er auch hier allen Scharfsinn auf, um diese Hypothese des Cartesius seines Lehrers so auszuschmücken, als er nur immer kann.

Gomez

Eben das erhellet auch, noch daher. Die mei-

Gomez Pereira, ein spanischer Medicus behauptete in seiner Antoniana Margarita mit vielem Scharfsinn, daß die Thiere Maschinen wären, — und da Cartesius bald nach ihm lebte, so hat man ihm Schuld gegeben, daß er seine eigene Meinung aus diesem Pereira entlehnet habe. Siehe Bayle in den Nouvelles de la Republique de Lettres, und in seinem Diktionäre unter den Artikeln *Pereira*, und *Rorarius*. Der letztere schrieb ein merkwürdiges Buch, in dem er bewies, daß die Thiere nicht nur Vernunft hätten, sondern auch ihre Vernunft besser gebrauchten, als die Menschen.

Cartesius mußte durch seine Schlüsse von der Seele des Menschen auf diesen Satz gebracht werden, den Abbt wie ich schon einmal angemerkt habe, mit allem Recht eine ungeheure Meinung nennet. Seine Theorie von den Thieren will ich mit seinen eigenen Worten hier ganz kurz anführen. Quia idem, druckt er sich in seinem fürtreflichen Werke *de homine* Art. 50. aus, in bestiis potest obseruari: *nam etsi ratione careant, & forte omni cogitatione, omnes tamen motus spirituum & glandis qui excitant in nobis Passiones, in illis quoque sunt, & inseruiunt conseruandis & confirmandis, non vt in nobis, Affectibus, sed motibus neruorum, & musculorum, qui eos comitari solent. Sic cum canis Videt perdicem, naturaliter fertur, vt in eam incurrat; & cum audit sclopetum dissplodi, ille strepitus naturaliter eum ad fugam incitat; attamen ordinario ita instituuntur canes venatici, vt visa perdice subsistant, & ad dissplosionis strepitum, quem postea audiunt, ad eam currant.*

Seine Schüler haben ihn nicht alle angenommen; die meisten, Regis, Craamer machen sich über diese Meinung ausserordentlich lustig. Nur der Pater bleibt ihm getreu.

Leibnitz räumt in seiner vorher bestimmten Harmonie den Thieren das wieder ein, was Pereira, Descartes, und andere ihnen nehmen. Sehr lesenswürdig ist indessen das Raisonnement des seeligen Reimarus in seinem schätzbaren Werke über die Triebe der Thiere worinnen er behauptet, daß selbst nach der leibnitzischen Hypothese der thierische Körper doch für sich, eine cartesianische Maschine bliebe, die weder von der Seele belebt werde,

noch

meisten*) können sich nicht vorstellen, daß in einem Ey eine Seele sich befinde, obgleich die Verwandlung eines Eyes in ein junges Huhn unendlich schwerer ist, als die blosse Erhaltung desselben, wenn es bereits ausgebildet ist. Denn, so wie mehr Verstand erfordert wird, aus einem Stück Eisen eine Uhr zu machen, als sie im Gang zu erhalten, wenn sie ganz fertig geworden ist; so wird man weit eher in dem Ey eine Seele annehmen müssen, um daraus das junge Huhn zu bilden, als, um dies nun ganz und gar fertig gewordene Huhn zu erhalten. Das glauben sie nun nicht, daß in den Eyern sich Seelen befinden, weil es an dem sinnlichen Eindruck, der zur Verwandelung der Eyer in Hühner nothwendigen Bewegung fehlet: den Thieren aber geben sie Seelen, wegen des sinnlichen Eindruckes,

noch von derselben einen wirksamen Einfluß bekomme: folglich mit der Seele kein lebendig Thier ausmache, sondern schlechterdings nur für sich eben solche räumliche Bewegung mache, als sich die Seele vorstellet, und daher auch ohne Seele eben dasselbe thun würde, was sie jetzt thut. Man sehe sein Werk indessen selbst nach, und man wird die Widerlegung dieses cartesianischen Lehrsatzes gründlich und überzeugend finden. S. d. 9te Capitel, §. 109--110.

Anm. des Uebers.

*) Ich rede hier nach der Meinung derer, welche sich vorstellen, das Huhn entstehe und bilde sich aus dem Ey. Ob es gleich dasselbe vielleicht nur zu seiner Nahrung braucht.

Anm. des Verf.

Ich wüste nicht, woraus das Huhn sonst entstehen sollte, als aus dem Ey. Wenn auch Herr von Büffon bemerkt, daß in dem Augenblick, da die Henne ihr Ey leget, schon das Küchlein in der Narbe gewesen sey: so muß doch nothwendigerweise dieser erste Keim des Hühnchens, eben aus dem Eydotter und dem Weissen, seine feste, und flüßige Theile erhalten müssen, um das zu werden, was es werden soll.

Anm. des Uebers.

drückes, welchen die äuserliche Handlungen dieser Thiere zur Erhaltung ihres Lebens auf sie machen; obgleich der eben angeführte Grund uns weit stärker überzeugt, daß in den Eyern, als daß in den jungen Hühnern Seelen sind.

Dieser zweite Grund, den ich itzt liefere, daß die Seelen, denen doch der Schöpfer viele Hoheit und Grösse vor den Körpern voraus gegeben hat, in eine sehr üble, und ungeordnete Lage würden gesetzt seyn, wenn sie nur allein die Information *) der Körper, den Genuß und Gebrauch derselben zur Absicht hätten; — dieser Grund sollte billig alle diejenigen überzeugen, daß die Thiere keine Seele haben, welche auf der einen Seite glauben, daß sie nicht gesündigt haben, auf der andern zugestehen, daß Gott als ein sehr weiser, und sich selbst unendlich liebender Gott die Wesen weit höher achten müsse, welche an seinem Wesen einen grösseren Antheil haben. Ueberhaupt ist es erwiesen, daß die Materie nur solche Modifikationen haben könne, welche sich aus der klaren Idee ihres Wesens herleiten lassen; — daß folglich die Behauptung, daß die Thiere empfinden, erkennen, und verlangen, obgleich ihre Seelen materiell sind, unverständlich sey, und einen offenbaren Widerspruch in sich enthalte **). Indessen werden doch die Men-

*) Das aus der Schule genommene Wort informer habe ich im deutschen beibehalten müssen, um seine eigentliche Bedeutung nicht zu verfehlen. Anm. des Uebers.

**) Mit den Conclusionen ist der witzige Pater bald fertig. Es ist leicht gesagt, aber schwer zu beweisen: es enthält einen Widerspruch, daß die Thiere empfinden, denken, begehren und verlangen. Die hier angeführten Gründe sind seichte, bodenlos, — mehr Spiele des Witzes, und Ausschweifungen der Einbildungskraft.

Menschen diese Gründe weit eher suchen zu verwirren, und ihnen ihre beweisende Kraft lieber nehmen, als daß sie et-



Der erste ist ungemein belustigend, aber nichts weniger, denn beweisend. Die Thiere sind unschuldig. Sie empfinden Schmerzen. Der Schmerz ist eine Strafe. Gott kann also die unschuldigen Thiere nicht bestrafen. Sie empfinden folglich keinen Schmerz. Folglich empfinden sie gar nicht.

Es ist augenscheinlich, daß es nur Scherz seyn könne, wenn jemand aus der Unschuld der Thiere beweisen wollte, daß sie nicht empfänden, u. s. f. Eben, wenn die Thiere unschuldig sind, müssen sie eine Seele, ein Erkenntniss- und Begehrungsvermögen haben, das Gute zu finden, und zu beurtheilen, und es zu begehren, und auszuüben. Denn; meines Erachtens ist der Kieselstein, und der Erdschwamm so wenig unschuldig, als schuldig. Ueberhaupt hat man die Thiere eine geraume Zeit entweder verächtlich genug behandelt, und sich um den organischen Bau ihres Körpers so wenig, als um ihre Seele bekümmert, oder an ihnen allen Witz, den man nur je zusammenraffen konnte, ausgelassen. Der Vater Boujean, dessen Schrift der Verfasser der histoire critique de l'Ame des Bêtes, mit allem Recht un badinage, un jeu d'esprit, un paradoxe de pure saillie nennet, behauptet in seinem Amusement sur le langage des Betes, daß die gefallenen Engel in die Thiere verstossen wären, daher wohne in jeglichem Thiere ein Teufel, und diene ihm statt der Seele. — — — Der Mann ist freilich gar nicht zu widerlegen, sondern zu belachen. Freilich, wenn er Recht hätte, so hätten wir noch mehr Teufel, an denen es ohnedem auf dieser unsrer Halbkugel nicht fehlet, und so könnte der neueste Exorciste unsrer Zeit, Herr Gaßner sich auch um die Thiere verdient machen, und den Teufel aus ihnen treiben.

Wer übrigens mit der Natur des Schmerzes, mit der Natur der Strafen, und mit der Gerechtigkeit Gottes bekannt ist, darf ich dem wohl noch weitläuftig erweisen, daß dieser Beweisgrund nichts tauge?

Der zweite, dem der Pater eine so grosse vim probandi zutrauet, hält eben so wenig Stich, als der erstere. Er schließt so: alle geschafne Dinge participiren an dem göttlichen Wesen. Einige mehr, andere geringer. Jene, welche

was zugestehn sollten, was freilich nur wahrscheinlichen, aber doch ungemein sinnlichen, und den Körper rührenden Grün-

mehr von demselben ein Theil sind, muß Gott auch mehr lieben, als diese. Folglich — haben die Thiere auch keine Seele. Welch ein ungeheurer Sprung von solchen Prämissen auf eine solche Conclusion! wie viel Zwischensätze fehlen da noch, wenn man auch die Prämissen zugeben wollte.

Ich will hier noch nicht untersuchen, in wie fern man sagen könne, daß die Geschöpfe an dem Wesen Gottes participiren; es wird sich schon eine Gelegenheit finden, wo dies mit mehrerm Recht kann beurtheilet werden. Allein vorausgesetzt, daß sie nun daran wirklich participirten; zugegeben, daß Gott die Wesen mehr schätzen müsse, welche mehr daran Theil nehmen, — folgt denn daraus, daß die Thiere, weil sie ein geringerer Theil von dem Wesen Gottes sind, keine Seele haben?

Das war aber der Beweis, von dem sich der Pater so viel verspricht; daß er so gar einen Widerspruch zu finden glaubt, wenn man den Thieren Seelen zuschreibt. Allen Thieren die Seele abzusprechen, ist zu hart, und ich wüste nicht, wo der Widerspruch läge. Im Gegentheil würde ich in seiner Meinung überall den offenbarsten Widerspruch antreffen. Nicht daran zu gedenken, daß diese cartesianische Meinung den größten Theil der Natur todt, — leblos, und aller Glückseligkeit ganz unfähig mache, welches sich aber mit den Begriffen eines höchstweisen Gottes, und Werkmeisters nicht gut vereinigen lässet; so widerlegt das Daseyn und der wirkliche Gebrauch der sinnlichen Werkzeuge bey den Thieren sie bereits hinlänglich. Sehr gut druckt sich Malebranche aus, daß Cartesius in seinem Werk *de homine* seine Meinung zu demonstriren angefangen habe. Der Eindruck der Objekte ins Gehirn der Thiere, — die Bewegung der Nerven, und der Muskeln kann die Verrichtungen der Thiere, und ihre Handlungen ganz gewiß nicht hervorbringen. Hätten die Thiere eine einzige Bewegung, nach der sie alles verrichteten, was wir sie verrichten sehen, so liesse sichs noch weit eher gedenken, daß diese einzige Bewegung durch die Impreßion der Objekte aufs Gehirn, und durch die damit correspondirende Bewegung der Muskeln, und Nerven erzeugt würde. — Gerade wie in der Uhr, wo das Aufziehn die in den Mechanismus derselben gelegte einzige Bewegung verursacht, nach welcher die in der Trom-

mel

Gründen widerspricht. Nur alsdann wird man sie völlig überzeugen können; wenn man ihren sinnlichen Beweisen



gleichmel befindliche Stahlfeder die Kette, und durch dieselbe alle die kleinen Räder so lange ziehet, und dadurch so lange den Zeiger herumgehen lässet, — bis die Kette wieder abgelaufen ist, und es folglich eines neuen Aufwindens der Kette bedarf, wenn die Uhr in ihre vorige Bewegung treten, und so ihre Dienste wieder auf eine gewisse Zeit thun soll. Allein hier ist der Fall ganz anders. Die Thiere können sich, wie denn die Erfarung es ganz augenscheinlich lehret, auf mannigfaltige Weise bewegen, welches nicht nur Empfindung, sondern auch Vorstellung der mancherley Umstände voraussetzet. Sie ändern ihr schon verfertigtes Werk; — sie bessern daran, sie zerstören es, sie haben so gar Kunsttriebe, welches alles von der Maschine so wenig, als von dem blossen Eindruck der äusserlichen Gegenstände auf das Gehirn, und der daraus entstehenden Bewegung der Nerven, und Muskeln kann behauptet werden. Das beweisen die Nester der Vögel, das Gewebe der Spinne, und das Haus der Biene. Sie sind nicht immer nach einem, und demselben Modell ausgebauet. Zeit, Ort und Umstände bestimmen sie, nach dieser Verschiedenheit der Umstände nun auch ihr Gebäude abzuändern.

Ferner; wenn der Eindruck der äusserlichen Dinge aufs Gehirn der Thiere, und die daraus entstehende Bewegung, und Erschütterung der Nerven alle ihre Handlungen verursachen könnte, so müßte die Bewegung zu einem gewissen Ort in gerader Linie erfolgen, welche denn zu diesen Ort führet. Das läßt sich bey den künstlichsten Maschinen ersehn. So müßte also, um bey dem Beispiel des Cartesius vom Hund und dem Rebhuhn zu bleiben, der Hund gerade auf den Ort hinlaufen, wo das Rebhuhn lieget, und wovon entweder der Geruch, oder der wirkliche Anblick desselben auf das Gehirn den Eindruck machte, dadurch er bestimmt würde, es zu haschen, und seinem Herrn zu bringen. Auch da findet sich eine ganz entgegengesetzte Erfarung. Oft steht oder legt sich der Hund in der Entfernung, um es dem Jäger gleichsam von weitem anzuzeigen, daß da ein Rebhuhn liege; oft macht er gewaltige Umwege, u. s. f.

Doch ich habe genug gesagt. Dem wahren Naturforscher kann es nicht einmal einfallen, alle Thiere für blosse Maschinen zu halten.

gleichfalls sinnliche entgegen setzt, und ihnen ganz augenscheinlich zeiget, daß alle und jede Theile der Thiere nichts, als Maschinen sind, die sich, ohne eine Seele zu bedürfen, durch den blossen Eindruck der äusserlichen Objekte, und durch den besonders dazu eingerichteten Bau ihres Körpers bewegen können, wie denn Herr Des Cartes in seinem Werk de homine, dies zu demonstriren angefangen hat. Die gewissesten, und evidentesten Gründe des reinen Verstandes, (deren sind aber gewiß nicht wenig) werden sie nimmermehr dahin bringen können, den unverständlichen, und dunklen Beweisen zu widersprechen, welche die Sinne ihnen geben. Man würde sich also nur dem Gelächter dieser superficiellen, der Aufmerksamkeit und des Nachdenkens so wenig fähigen Köpfe aussetzen, wenn man ihnen den Satz, daß die Thiere nicht empfinden, durch abstrakte, und etwas weit hergeholte Gründe demonstriren wollte.

Alles zusammengenommen, was bishero gesagt worden ist; so bleibt es dabey: die Neigung, welche wir zu den Ergötzungen, zu äusserlichen Vergnügungen, überhaupt zu alle dem haben, was unsere Sinne rühret, bringt uns in unzählige Irthümer. Da die Fähigkeiten unsrer Seele nur immer ungemein eingeschränkt bleiben; so ziehet uns diese Neigung von aller Aufmerksamkeit auf die klaren, und deutlichen Ideen des reinen Verstandes, welche ihrer Natur nach zur Entdeckung der Wahrheit geschickt sind, ab, und heftet uns an die falschen, dunklen,

Aus dem ganzen Raisonnement des Pater Malebranche erhellet indessen von neuem, wie weitläuftig seine Einbildungskraft gewesen, und wie sehr sie ihn zum öftern verführt habe.

Anm. des Uebers.

dunklen, und betrügerischen Ideen unsrer Sinne festen an, welche durch die Hofnung des Guten, und des Vergnügens weit stärker unsern Willen neigen, als sie durch ihr Licht, und durch ihre Evidenz den Verstand erleuchten.

## Zwölftes Hauptstück.

## Von den Wirkungen, welche der Gedanke an zukünftige Güter, und Uebel in der Seele hervorbringen kann.

Wenn kleine Vergnügungen, wenn unbedeutende Uebel, die man entweder wirklich empfindet, oder noch empfinden wird, die Einbildungskraft schon in Unordnung bringen, und ein Hindernis werden, über die Dinge nach Maasgabe ihrer wahren Begriffe zu urtheilen; so wird man sich nicht einbilden müssen, daß die Erwartung der Ewigkeit nicht auf uns wirken sollte. Ich will also einmal etwas genauer untersuchen, was sie in unsrer Seele für Wirkungen äussern könne.

Gleich im Anfange muß ich die Bemerkung machen, daß die Hofnung einer glücklichen Ewigkeit, wo man Vergnügen erwartet, lange nicht den Einfluß auf die Seele habe, den die Furcht für einer Ewigkeit, worinn Quaalen und Angst bevorstehen, hat. Der Grund hievon ist dieser. Die Menschen lieben das Vergnügen nicht in dem Grade, als sie den Schmerz verabscheuen, und hassen. Noch mehr: jenes innre Bewußtseyn ihrer Sünden überzeuget sie, daß sie die Hölle verdienen, und in ihnen selbst werden sie nichts gewahr, das so grosse Vergeltungen verdienen sollte, als die sind, wenn man an der Glückseelig-

seeligkeit Gottes selbst Theil nimmt. Sie empfinden es vielmehr, sie mögen wollen oder nicht, daß, anstatt diese Belohnungen zu verdienen, sie sehr grosse Bestrafungen sich zugezogen haben, denn ihr Gewissen verlässet sie nimmermehr. Nicht denselben starken Grad der Ueberzeugung haben sie davon, daß Gott an Sündern seine Barmherzigkeit offenbaren wolle, nachdem er wider seinen eigenen Sohn seine Gerechtigkeit an den Tag geleget hat. Folglich fürchten die Gerechten selbst eine Ewigkeit voller Quaalen weit lebhafter, als sie auf eine freudenvolle Ewigkeit hoffen. Der Anblick der Strafe wirkt weit gewaltiger, als der Anblick der Belohnung. Folgende Wirkungen bringet er aber hervor, zwar nicht ganz allein, aber er bleibt doch die vornehmste Ursache derselben.

Diese Betrachtung erzeugt eine unzähliche Menge von Zweifeln in der Seele, und – was das merkwürdigste ist, – sie giebt ihnen eine so grosse Festigkeit, und Stärke, daß es beinahe unmöglich ist, sie auszurotten. Sie dehnt, – damit ich so rede, – den Glauben beinahe bis zu den Vorurtheilen aus, und ist Schuld, daß man eingebildeten Mächten den Dienst, und die Ehre leistet, welche man Gott allein schuldig ist. Sie heftet den Verstand an eitlen, und gefährlichen Aberglauben fest und unbeweglich an. Sie machet, daß man menschliche Traditionen, und körperliche zur Seeligkeit ganz unnütze Uebungen, daß man jüdische, und pharisäische Demüthigungen, welche eine knechtische Furcht vor Gott nur allein erfunden hat, mit verdoppeltem Eifer aufraffet. Endlich stürzen sie die Menschen zum öftern in eine so grosse Verblendung, daß sie sich der Verzweiflung überlassen; daß, da sie in der Finsternis ihres Verstandes den Tod als ein Nichts ansehen, ihn thörichterweise beschleunigen, um sich dadurch von unausstehlichen

Quaalen zu befreien, welche sie bis in den Tod verfolgen, und unaufhörlich erschrecken.

Man findet öft bey Zweiflern, und abergläubischen Menschen mehr Neigung gegen andere Dinge, als Selbstliebe; bey denen, so in Verzweiflung gerathen, mehr Eigenliebe: denn diese, um sie auszudrücken, macht sie gegen sich so eingenommen, daß sie für ein elendes Leben den Tod wählen. Frauenzimmer, — junge Leute, — und schwache Köpfe sind den Zweifeln, und dem Aberglauben am meisten unterworfen, Männer aber überlassen sich der Verzweiflung am geschwindesten.

Die Gründe von dem allen zu übersehen, macht keine Mühe. Es ist leicht zu begreifen, daß die Idee der Ewigkeit, da sie unter allen, welche den Verstand in Verwunderung setzen, und die Imagination in Regung bringen, die wichtigste, die auffallendeste und gewiß die fürtreflichste ist, — nun auch von einem grossen Gefolg von hinzukommenden Ideen (idées accessoires) begleitet werden müsse, welche insgesammt wegen ihrer wichtigen Beziehung auf jene grosse Idee von der Ewigkeit überhaupt, auf unsere Seele einen beträchtlichen Einfluß haben.

Alles, was mit dem Unendlichen in Verhältnis stehet, ist nicht klein; — wenn es auch an und vor sich klein wäre, so empfängt es eben durch dieses Verhältnis eine Grösse, die keine Gränzen kennet, und mit keinem endlichen Ding verglichen werden kann. Folglich alles das, was entweder mit einer schmerzhaften, und quaalenvollen, oder einer freudigen und vergnügenvollen Ewigkeit, die uns vorgehalten wird, denn eins von beiden ist nothwendig, in Verhältnis stehet, oder doch zu stehen scheinet, setzt den Geist,

der des Nachdenkens, und der Empfindung fähig ist, nothwendigerweise in Schrecken oder doch in Verwunderung *).

Die Frauenzimmer, — junge Leute, — und die schwachen Köpfe haben, wie ich an einem andern Orte erwiesen, so weiche, zarte, und beugsame Fibern des Gehirnes, daß diese Abwechselung **) sehr tiefe Eindrücke machet. Da sie überdem an Lebensgeistern einen Ueberfluß haben, und der Empfindnisse weit eher fähig sind, als richtiger, und treffender Reflectionen; so erhalten sie auch durch ihre lebhafte Einbildungskraft eine sehr grosse Anzahl falscher Eindrücke, und falscher hinzukommender Ideen, (ideés accessoires) welche mit der Hauptidee in keinem natürlichen Verhältnisse stehen. Unterdessen giebt doch dieses nur eingebildete Verhältnis diesen falschen Eindrücken, und unrichtigen Nebenideen Nahrung, Ausdehnung, und Stärke, so wie sie ihm ihr Entstehen zu verdanken haben.

Wenn Personen, welche mit einander vor Gericht proceßiren, einen wichtigen Rechtshandel haben, der sie ganz und gar beschäftigt; so werden sie, zumal wenn sie den Proceß nicht verstehn, zum öftern in einen ganz unbedeutenden Schrecken versetzt, — weil sie nemlich befürchten, gewisse Dinge, auf welche die Richter nicht einmal Acht geben, welche Leute, so die Sache verstehn, nicht einmal vermuthen würden, möchten ihnen schaden. Die Streitigkeit ist für sie von den ausgebreitesten Folgen; — die Erschütterung, welche

*) *Effrayer* scheint hier einen doppelten Sinn zu haben; — des Schreckens, in sofern es auf die Quaalen, — und der Verwunderung, in sofern es die Freuden jenes Lebens betrift.

Anm. des Uebers.

**) Das ist entweder die ewige Strafe, oder das ewige Vergnügen.

Anm. des Uebers.

welche sie im Gehirn machet, theilet sich mithin auch den entferntesten Zügen mit, welche ihrer Natur nach mit ihr nicht in dem geringsten Verhältnis stehen. Nicht anders verhält es sich mit den Zweiflern; sie fürchten, und beunruhigen sich ohne alle Ursache. Anstatt den in der heiligen Schrift enthaltenen Willen Gottes zu untersuchen, anstatt sich nach denen zu richten, deren Einbildungskraft noch unverletzt ist; denken sie beständig an ein eingebildetes Gesetz, welches die ungeordneten Bewegungen der Furcht ihrem Gehirne eingraben. Wenn sie auch noch so eine grosse innere Ueberzeugung theils von ihrer Schwachheit, theils davon haben, daß Gott die Pflichten, welche sie sich selbst auflegen, und die sie an dem ihm schuldigen Dienst verhindern, nicht von ihnen verlange: so ziehen sie demohnerachtet ihre Einbildungskraft dem Verstande vor; so geben sie weit eher den dunklen schreckhaften Empfindungen; diesen fruchtbaren Quellen so vieler Irthümer Gehör, als der Evidenz, welche die Vernunft verschaffet, von welcher sie Beruhigung und Stärkung hoffen, der sie als einer treuen Führerin auf die richtige Steige zu ihrem Heile folgen können.

Man kann es nicht in Abrede seyn: wir treffen oft viel wahre Tugend und Liebe bey Menschen, welche von Zweifeln beunruhiget werden *), destoweniger aber bey aber-

gläu-

*) Der Schluß, der hier gemacht wird, bestätiget sich, dünkt mich, durch die Natur der Sache sowohl, als auch durch die Erfarung. Das Zweifeln soll ein Weg zur Wahrheit seyn, und ein Mittel, richtigere Erkenntnis, und mehr Gewißheit in wichtigen Lehren zu erhalten. Besonders in der Religion, wovon hier auch vorzüglich die Rede ist, bahnet ein vernünftiger, und bescheidener Scepticismus nicht nur einen sichren Weg zur Ueberzeugung des Verstandes, sondern, was das wichtigste ist, er giebt den Grund zu einer anständigen Verehrung Gottes. Daher wird man selten unter Zweiflern harte, rachgierige, und menschenfeindliche

Ver-

gläubischen Personen, die aus der Ausübung der Werke des Judenthums und des Pharisäismus, ihr vornehmstes Ge-

Verfolger des Irthums finden. Ich will nicht einmal gedenken, daß bereits die erste und bewegende Ursache zum Zweiflen eine Tugend ist, welche Lob und Liebe verdienet.

Die Geschichte ist ein redender Beweis, daß beym Zweifel oft mehr Tugend seye, als bey dem Aberglauben. Wer die philosophische Historie kennet, erinnre sich der Philosophen, die eben ihres Zweiflens wegen so berüchtigt, als verhasset waren.

Der Aberglaube hingegen meidet alle richtige, und überzeugende Erkenntnis. Der Verstand bleibt roh, unangebauet, mit Schlacken, und Unreinigkeit angefüllt da liegen, — wie soll das Herz dabey gebessert werden. Ihm haben wir die blutigsten Kriege zu danken. Er ergreift die Mordfackel, und tödtet alles um sich herum. Er verwüstet den häuslichen Frieden, und störet die öffentliche Ruhe. Er sagt den Gesetzen des Monarchen den Gehorsam auf, und macht sich selbst nach seiner Verblendung Verordnungen, die nichts geringeres, als das Unglück eines ganzen Staates zur Absicht haben. Er entvölkert, und macht Länder arm; vertreibt Wissenschaften, und Künste, schaffet eine policierte Nation in wilde, und unmenschliche Barbaren um. Mit einem Wort, er schadet mit seinem verborgenen Gift, wo er kann.

Ich brauche gar nichts mehr hinzuzufügen. Ich weiß wohl, daß ein jeder mir Recht geben wird, der die Sache aus dem rechten Gesichtspunkt beurtheilet. Der Aberglaube schadet immer, wenn es auch nur den abergläubischen selbst angehen sollte. Der Zweifel an und vor sich, wenn er nicht in boshaften Spott ausartet, bringt dem, der da zweiflet, die sichtsbarsten Vortheile.

In der Kirchengeschichte sehen wir keine Scheiterhaufen, die der Zweifel aufgebauet hätte, — aber der Aberglauben, — Huß, und Servet — Bestätigung genug in diesen Namen.

Unsere itzige Zeiten liefern dergleichen Beispiele nun nicht mehr. Ob denn aber der Aberglaube demohngeachtet so seine Kraft verloren habe, daß er nicht noch zuweilen, gleich der Schlange in einer Höle, sein Gift heimlich auswerfe, — das wäre eine andere Frage?

Anm. des Uebers.

Geschäfte machen. Gott verlangt eine Anbetung im Geist, und in der Wahrheit. Nicht zufrieden mit Verzerrungen des Gesichtes, – oder mit äusserlichem Anstand des Körpers, verlangt er mehr, als, daß man sich in seiner Gegenwart auf die Knie wirft, daß man ihn durch die Bewegung der Lippen lobe, an der das Herz nicht den geringsten Antheil nimmt. Menschen müssen mit diesen äusserlichen Zeichen der Ehrfurcht zufrieden seyn, weil sie das Herz nicht erforschen, und ungerecht genug sind, um eine eigentliche Anbetung im Geist, und in der Wahrheit zu verlangen. Gott verlangt unsern Verstand, und unser Herz. Für sich hat er es geschaffen, – seinetwegen erhält er es auch. Doch giebt es Menschen genug, welche zu ihrem eigenen Schaden ihm das verweigern, wozu er das grösseste Recht hat. In ihrem Herzen haben sie Götzen, welche sie im Geist, und in der Wahrheit anbeten, denen sie sich selbst, und alles, was sie sind, und haben, zum Opfer bringen.

Weil nun aber Gott, der in seinen Zusagen treu, und wahrhaftig ist, ihnen in dem Innersten ihres Gewissens eine Ewigkeit voller Quaal und Marter, als die Strafe ihrer ausserordentlichen Undankbarkeit, drohend vorhält; sie aber demohngeachtet ihrer Abgötterey den Abschied zu geben nicht Willens sind: so bilden sie sich ein, ihr Versehen durch äusserliche Werke wieder gut zu machen. Sie fasten mit andern; – sie theilen Allmosen aus; – sie plappern lange Gebeter her; – sie setzen diese Uebungen lange Zeit fort; – da sie indessen Leuten, denen die Liebe fehlet, beschwerlich zu seyn scheinen, so lassen sie solche gewöhnlicherweise dahinten, und wählen an ihrer Stelle geringe Uebungen, und sehr leichte Beweise ihrer Devotion, die sich zwar mit der Eigenliebe gut vertragen, aber im Grunde die ganze Sittenlehre JEsu Christi, auf eine ihnen unmerkliche, al-

lein nothwendige Weise über den Haufen werfen. Sie sind eifrige, beständige, und aufgebrachte Verteidiger aller der menschlichen Satzungen, deren Nutzen ihnen der Sache unkundige, und wenig aufgeklärte Menschen einreden wollen, die ihnen überdem der für sie so schreckhafte Gedanke an die Ewigkeit als nothwendige Bedingungen zu ihrer Seeligkeit unaufhörlich einschärfet.

Eine ganz andere Beschaffenheit hat es mit den Gerechten. Sie hören, und verstehen, gleich den Gottlosen die Drohungen ihres Gottes: — aber das unverständliche, tumultuarische Geräusch ihrer Leidenschaften wird ihnen kein Hindernis, nun auch dem Rathe zu folgen, den ihnen Gott in seinen Drohungen ertheilet. So sehr verblendet sie der falsche Glanz menschlicher Meinungen nicht, daß sie das Licht der Wahrheit nicht empfinden sollten. Sie setzen ihre Hofnung auf das Versprechen JEsu Christi, und gehorchen seinen Geboten. Denn sie kennen die Eitelkeit der menschlichen Versprechungen so gut, als das Unnütze in ihren Verordnungen, und Befehlen. Indessen erzeugt die Furcht, welche die Idee der Ewigkeit in ihrer Seele entstehen lässet, manchmal eine so grosse Erschütterung und einen so heftigen Stoß in ihrer Einbildungskraft, daß sie sich nicht unterstehen, dergleichen menschliche Ueberlieferungen ganz zu verdammen, daß sie solche vielmehr durch ihr Beispiel bestätigen, weil sie, wie die pharisäischen Ueberlieferungen, von denen Paulus redet, einen Schein der Weisheit durch selbst erwählte Geistlichkeit, und Demuth haben *).

Am

*) Der Pater leitet die äusserliche harte Uebungen des Körpers, welche so viele Menschen von je her als ein nothwendiges Stück des Christenthums angesehen haben, aus der Furcht für die Ewigkeit her, auf die sie ihrer Tugend halber eben kei-

Am meisten verdient die üble Folge der erwähnten Furcht in Betrachtung gezogen zu werden, welche nicht so wohl eine Unordnung in den Sitten, als im Verstande verräth, daß sie nemlich den Glauben, und den Eifer derer, die sich ihr überlassen, bis auf falsche, und unsrer heiligen Religion ganz unwürdige Dinge ausbreitet. Es giebt Menschen, welche mit hartnäckigem Eigensinn behaupten, daß sich die Erde nicht um das Centrum der Welt herum bewege; – daß die Thiere einen wahren Schmerz empfänden; – daß die in die Sinne fallende Beschaffenheiten in den Objekten selbst ausgebreitet wären; – es gäbe Formen, oder von der Materie reell unterschiedene Accidenzien, – und was dergleichen falsche, und ungewisse Meinungen mehr seyn mögen, denen sie blos deshalb ihren Beifall geben, weil sie wider den Glauben sich zu versündigen glauben, wenn sie solche läugnen wollten. Die mancherley Ausdrücke der heiligen Schrift setzen sie in Erstaunen. Sie bedenken aber nicht, daß sie blos so rede, um sich verständlicher zu machen, daß sie dem zufolge auch dem gewöhnlichen Sprachgebrauch folge, ohne nur im geringsten die Absicht zu haben, uns in der Naturlehre zu unterrichten. Sie glauben nicht nur das, worinn sie der Geist Gottes wirklich unterrichten will, – sondern ausserdem nehmen sie noch alle Meinungen der Juden an. So, zum Beispiel, können sie es nicht begreifen, daß Josua vor seiner Armee redet, so wie Copernikus, Galiläus, und Cartesius die Menschen überhaupt anreden, und sie unterrichten; – daß, wenn er auch die Meinung dieser neueren Philo-

keinen so grossen Anspruch machen dürfen, welche sie sich also gleichsam durch ihre vermeinten äussern Werke zu verdienen suchen. Im Ganzen genommen hat er wohl Recht, allein, doch glaube ich, daß auch hier könnten Ausnamen gemacht werden.

Anm. des Ueberf.

losophen wirklich gehabt hätte, er doch nicht der Erde würde befohlen haben, still zu stehen, da er sonst mit diesen ungewöhnlichen, und unverständlichen Worten, das Wunder, welches Gott zum Besten seines Volkes that, seiner Armee nicht würde haben begreiflich machen können. Die, welche glauben, die Sonne seye unbeweglich, sagen sie denn nicht ihren Bedienten, ihren Freunden, selbst denen, die mit ihnen einerley Meinung haben, daß die Sonne auf, und untergehe? — reden sie wohl eine andere Sprache, als die, welche allen andern bekannt, und gewöhnlich ist, zu einer Zeit, da es gar nicht ihre Hauptabsicht ist, zu philosophiren? verstand denn Josua ganz vollkommen die Astronomie? — oder, wenn er sie auch verstand, verstanden sie dann seine Soldaten? — oder, wenn er, und seine Soldaten sie auch noch so gut verstanden hätten, kann man wohl von ihnen behaupten, daß sie philosophiren wollten, zu einer Zeit, da sie eine Schlacht liefern sollten? — — Josua muste also gerade die Sprache führen, welche er wirklich redete, wenn er, und seine Soldaten auch wirklich die Meinung gehabt hätten, welche die geschicktesten Astronomen verteidigen.

Indessen glauben doch sehr viele aus den Worten dieses grossen Feldherren: — Sonne stehe still zu Gibeon, und aus dem darauf folgenden wirklichen Stillstand derselben auf seinen Befehl zu beweisen: die Meinung von der Bewegung der Erde seye nicht nur eine sehr gefährliche, sondern auch eine ketzerische und unerträgliche Meinung. Sie sehen, daß Männer, deren exemplarische Frömmigkeit Ehrfurcht verdienet, diese Meinung verwerfen, und verdammen; — sie wissen, was ein gelehrter Sternkundiger unsers Jahrhundertes *) eben deswegen für Schicksale ge-

*) Wir haben die Zeiten nicht mehr, wo ein jeder ein Ketzer war,

gehabt hat; — das scheint ihnen nun hinreichend, mit aller möglichen Hartnäckigkeit zu behaupten, der Glaube erstrecke sich so gar bis auf diese Meinung. Eine gewisse confuse Empfindung, welche von einer ihnen selbst unerklärlichen Bewegung von Furcht erzeugt, und unterhalten wird, macht sie gegen alle diejenigen mißtrauisch, welche der Vernunft in allen den Dingen folgen, die vor den Richterstuhl derselben gehören. Sie betrachten sie also als Ketzer. Mit ängstlicher Unruhe hören sie solche an: — überhaupt erweckt eine solche geheime Furcht in ihrem Herzen eben die grosse Achtung, und Unterwerfung gegen diese, und noch mehrere Meinungen der reinen Philosophie, welche sie für Wahrheiten beweisen, die ein Gegenstand des Glaubens sind.

---

## Dreizehntes Hauptstück.

I. Von der dritten natürlichen Neigung, von der Freundschaft für andere. II. Sie verursachet, daß wir die Meinungen unsrer Freunde billigen, und daß wir sie durch falsche Lobeserhebungen hintergehen.

Von allen Neigungen, wenn man sie allgemein, und in dem Sinn betrachtet, wie ich es im ersten Hauptstück weitläuftiger erörtert habe, bleibt nun noch diejenige übrig, welche wir für Menschen, die mit uns zugleich leben, überhaupt für alle die Gegenstände haben, welche uns umringen; von der ich beinahe gar nichts sagen werde, weil sie mehr in die Moral, und Politik, als hieher gehöret. Ueberdem

war, der eine der gewöhnlichen Meinung entgegengesetzte verteidigte. — Kein Galiläus darf Copernikus Weltbau büssen.

Anm. des Uebers.



24

dem hänget sie mit den Leidenschaften zu genau zusammen, daß ich sie vielleicht in dem folgenden Buch schicklicher abhandeln könnte: — — doch wird es so viel nicht auf sich haben, wenn ich bereits in dem gegenwärtigen das nöthige sage.

## I. Von der dritten natürlichen Neigung, von der Freundschaft für andere Menschen *).

Wenn man die Ursache, und die Wirkungen dieser natürlichen, und angebornen Neigung gehörig finden, und rich-

*) Dem System gemäß, das der Pater nun einmal im Kopfe hat, leitet er auch diese angeborne Neigung aus dem Eindruck her, den Gott in uns von der Liebe macht, welche er selbst zu allen seinen Geschöpfen hat, und die er uns wieder mittheilet. Er konnte es auch aus keinem anderen Grunde herleiten, wenn er, wie es denn einem jeden wahren Philosophen gebüret, nach seinem im dritten Buch angenommenen, und vorgetragenen Hauptsatz consequent schliessen wollte. Daher bemerkt Herr Meiners, wenn er in der bereits erwähnten Schrift, das malebranschische System von den Neigungen beurtheilet, und gegen das seinige hält, eben dasselbe. Die dritte Hauptneigung, sagt er, die Malebranche für angeboren hält, ist die Liebe zu andern Menschen.

Im Anfang führt er sie zu eben der Quelle zurück, aus welcher er die übrigen erklärt, nemlich aus der Liebe Gottes zu seinen Geschöpfen, die er uns wieder mittheilet: aber in der Anwendung leitet er sie, (vielleicht, ohne es zu wissen) aus einem Privatinteresse ab, das der Menschheit nicht mehr Ehre macht, als der fürchterlichste Egoismus des Menschenfeindes.

Um die Liebe zu andern zu erklären, darf man nicht dunkle Instinkte annehmen. Sie ist eine wesentliche Folge der Selbstliebe eines denkenden Wesens; das sich in Gesellschaften befindet, die seine Glückseeligkeit befördern Um andere zu lieben, darf man nur denken, und sich seiner bewußt seyn, das heißt; sein Geschick zur Glückseeligkeit fühlen, — — u. s. f.

In

richtig beurtheilen will; so muß man allemal vor Augen behalten, daß Gott alle seine Werke liebt, und sie untereinander auf das genaueste verbinde, damit sie zu ihrer gemeinschaftlichen Erhaltung das ihrige beitragen. Weil er nemlich die Werke beständig liebt, welche er hervorbringt, (denn eben seine Liebe zu ihnen giebt ihnen ihr Daseyn;) so drückt er unserm Herzen auch jederzeit eine Liebe zu seinen Werken ein, weil er in demselben eine der seinigen ähnliche Liebe erwecket. Damit er aber die angeborne Liebe zu uns selbst nicht ganz vernichtige, – aber auch die, welche wir für die Dinge ausser uns tragen, nicht zu sehr schwäche; – damit hingegen diese doppelte Liebe, welche uns Gott eingepflanzet hat, sich einander unterhalten, und befestigen möge: – so hat er uns mit allem, was uns umgiebt, besonders mit denen Wesen, die mit uns von einer und derselben Art sind, so genau und unzertrennlich verbunden, daß ihre Uebel auf eine ganz natürliche Weise uns betrüben, – daß ihre angenehme Schicksale uns erfreuen, – daß ihre Erhebung und Würde auch uns zu erheben, und ihre Erniedrigung auch uns zu erniedrigen scheinet. Die neuen Ehrenstellen, welche unsere Eltern, oder Freunde erhalten, – neue Glücksgüter, die denen zufallen, welche mit uns in Verhältnis stehen, – die Siege, und Eroberungen unseres Fürsten, – selbst die neuerlich gemachten Entdeckungen in der neuen Welt scheinen gleichsam unsrer Substanz etwas Neues hinzuzufügen. Da wir nemlich mit allen diesen Dingen genau verbunden sind, so freuen wir uns über ihre Grösse, und Ausdehnung. Wir wünschten, daß diese Welt



In wie fern der Pater in der Anwendung seiner Theorie von den Neigungen sie aus einem Privatinteresse herleite, wird aus dem folgenden näher erhellen, und sich alsdann auch gehörig bestimmen lassen.

Anm. des Uebers.

gar keine Gränzen habe. Der Gedanken einiger Philosophen, daß die Sterne, und alle jene Wirbel *) um die Gestirne unendlich sind, scheinen nicht nur Gott sehr anständig zu seyn, sondern auch dem Menschen selbst viel Vergnügen zu machen, der eine innerliche Freude empfindet, wenn er an dem Unendlichen Theil nehmen kann; weil er, so

*) Dies beziehet sich auf die cartesianische Hypothese von dem Wirbel um die Gestirne, die vielleicht Cartesius selbst für einen Roman gehalten, und sie nur seines Interesse wegen angenommen hat. Alle Planeten werden, seiner Meinung nach, von dem Himmel um die Sonne, als um ihren Wirbel bewegt, je näher einer bey der Sonne stehe, je schneller seye diese Bewegung. In diesem grossen Wirbel sind wieder kleine Wirbel, in deren Mittelpunkt sich ein jeder Planet, und also auch die Erde um ihren Mittelpunkt beweget, und damit den Mond in seiner Bewegung mit sich fortreisset. Man könnte sich vorstellen, meint er, Gott habe im Anfang, da er die Welt schuf, die Materie derselben in Theile abgetheilet, die beinahe gleich wären, und ihnen so viel Bewegung nun gegeben, als in der Welt zu finden ist; daß sie sich auch gleich beweget, sowohl ein jedes in seinem Mittelpunkt, als auch alle besonders, so, daß sie einen flüßigen Körper ausgemacht; da sich dann viele zusammen um eigene besondere von einander abstehende Centra in einem Wirbel beweget, und so viele Wirbel geworden, als Gestirne sind, u. s. f.

Cartesius selbst gestehet, daß alles nur Hypothesen wären, in denen wohl manches seyn könnte, was nicht mit der strengsten Evidenz zu erweisen sey. Hugen hat ihn in seinem Cosmotheoro widerlegt, und seine Verwunderung darüber zu erkennen gegeben, daß ein Mann, wie Cartesius auf dergleichen unnütze Grillen, welche in der That nur Spekulationen sind, habe fallen können. Jedoch! dadurch wird der Ruhm nicht verringert, den er in dem Urtheil des Gelehrten so lange behauptet hat, und noch immer behaupten wird. Es war doch immer zu der Zeit ein sehr grosser Schritt, den er in der Beurtheilung der Phänomene des Himmels that; — itzt ist die Astronomie allerdings viel weiter gebracht, und ruhet auf gewisseren Versuchen und richtigerer Theorie, als vor zweihundert Jahren seyn konnte.

Anm. des Uebers.

so klein er auch seiner Natur nach ist, doch unendlich zu werden scheinet, wenn er sich in der unendlichen Menge von Wesen befindet, welche ihn umgeben.

Freilich; die Verbindung, in der wir mit allen den Körpern, welche in dem weitläuftigen Raume sich herumwälzen, stehen, ist nicht so sehr genau, also auch nicht so sehr in die Sinne fallend für einen so grossen Theil von Menschen; – es giebt ihrer viele, die sich um die Entdeckungen, welche man am Himmel machet, so wenig bekümmern, daß man beinahe glauben sollte, die Natur habe sie nicht damit verbunden; – wenn man nicht sonst wüste, daß daran entweder Mangel der Erkenntnis, und Ueberlegung, oder ein zu genaues Verhältnis mit andern Dingen Schuld wäre.

Die Seele, wenn sie auch noch so genau mit dem Körper verbunden ist, fühlt, und empfindet doch nicht immer die Bewegungen, die sich in demselben ereignen, oder, wenn sie solche ja empfindet, wendet sie doch nicht ihre ganze Aufmerksamkeit auf dieselbe. Da die Leidenschaft, welche sie in Bewegung setzet, weit grösser ist, als die Empfindung, die sie rühret; so scheint sie auch mit den Dingen, welche ihre Leidenschaft in Bewegung setzen, genauer verbunden zu seyn, als mit ihrem eigenen Körper. Denn vorzüglich durch die Leidenschaften pfleget die Seele sich äusserlich zu erkennen zu geben; – eben dadurch empfindet sie es, daß sie mit allem verbunden ist, was sie umgiebt. Eben so wie sie durch Hülfe der Empfindung sich in dem ganzen Körper ausbreitet, und es fühlet, daß sie mit allen Theilen verbunden seye, aus denen er zusammengesetzt ist. So wenig man die Folge machen kann, daß bey einem Menschen, der nachläßig genug ist, sich um die Erhaltung

seines Lebens zu bekümmern, daß er vielmehr von einer wütenden Leidenschaft gequält sich freiwillig tödtet, die Seele nicht mit dem Körper in Verbindung stehe: eben so unrichtig wäre der Schluß, daß, weil wir an vielen Dingen keinen Antheil nehmen, wir auch mit dem Ganzen natürlicherweise keine nähere Gemeinschaft hätten.

Will man, zum Beispiel, genau wissen, ob es die Unterthanen mit ihrem Fürsten, und ihrem Vaterland halten? so suche man man solche auf, welche ihr Interesse kennen, und keine besondern Geschäfte haben, welche sie davon abhalten. Gar leicht wird man gewahr werden, wie eifrig sie eine jede Neuigkeit zu wissen wünschen, wie unruhig sie für den Ausgang einer Schlacht sind, – wie sehr sie sich freuen, wenn der Sieg auf der Seite ihres Fürsten sich findet, – welch' einer grossen Niedergeschlagenheit sie sich hingegen überlassen, sobald sie von einer verlornen Schlacht hören *). Sollte daraus nicht ganz deutlich folgen,

*) Wir dürfen nur unsere eigene Erfarung zu Rathe ziehen, wenn wir wissen wollen, ob uns unser Vaterland gleichgültig sey? oder ob wir an den Schicksalen, — den Veränderungen, — dem Glück und Wohlstand desselben den thätigsten Antheil nehmen? wer nur den letzteren, vielleicht einen der interessantesten Kriege, sich ins Gedächtnis zurückruft, — der wird sich der Freude nach erhaltenem Sieg, — und der Bekümmernis bey manchen Ungewißheiten noch itzt auf das lebhafteste erinnern können.

Was ist das Vaterland? welches sind die Quellen, woraus die Liebe für dasselbe entsteht? wie weit gehet sie in der Republick? wie weit in der Monarchie? Solche Fragen, und noch mehrere von ähnlichem Innhalt fallen natürlicherweise dabey einem jeden ein, der mit einiger Aufmerksamkeit darüber nachdenket. Sie hier zu beantworten, und zu bestimmen, achte ich mich nicht für berechtigt, theils weil Malebranche nicht vom Vaterland schrieb, theils weil die Sache zu intrikat ist, und mit zu vieler Behutsamkeit muß ab-

gen, wie genau wir mit unserm Fürsten, und dem Vaterland verbunden sind?



abgehandelt werden, als daß ich mich dran zu wagen getraue, tc, theils endlich weil ein Montesquieu und Abbt diesen Weg glücklich betreten, und die schönste Bahn gemacht haben. So viel als zur Sache gehöret, will ich indessen doch beifügen.

Der Pater leitet nemlich die Liebe fürs Vaterland aus einem dunklen Instinkt für andere Menschen, also nach seinem System aus der dritten angebornen Neigung her, die wir für alles haben, was mit uns in Verbindung stehet. Ich sollte aber glauben, daß mehr die Selbstliebe, — das eigene Interesse, — die Beförderung seines Privatnutzens daran Theil hätten. Denn die Scävolas, — die Curtier, — die Decier, — die Schwerine machen hier keine Ausnahme. Wenn das Vaterland allemal der Staat ist, in dem ich entweder den Gesetzen der Geburt zufolge, oder nach freyer Entschliessung lebe, dessen Gesetze ich als die meinigen annehme, und besitze, unter welchen Gesetzen ich also sehe, daß es mir wohl gehet: so ist es nun meine Pflicht, diesen Gesetzen gemäß mich einzuschränken, ihnen zu gehorchen, — wird es nicht mein eigenes Beste seyn, wenn der Staat, worinn ich bin, blühet, — werde ich nicht also mein Vaterland lieben, weil es mir in demselben gut geht? Der Unterschied in der Regierungsform, deucht mir, hat eben keinen so wesentlichen Einfluß auf den Grad der Liebe des Vaterlandes, daß in der Republick sie natürlicherweise stärker seyn, und weiter gehen müßte, als in der Monarchie. Sind die Gesetze, so wie sie seyn sollen, das ist; dem Staat heilsam, und nützlich, so ist es immer dasselbe, ob sie einer giebt, und aufrecht erhält, oder ob sie von mehrern kommen, und von mehreren beschützt werden? ich weiß wohl, daß man dagegen die Geschichte setzen, und behaupten will, daß sie mehr Beispiele uneigennütziger Liebe fürs Vaterland in Republicken, als in Monarchien aufzeige. Daraus folgt gewiß nicht so viel, als gemeiniglich daraus gefolgert wird. Es kommt hier alles auf die Gesetze, und ihren wesentlichen Einfluß auf das Glück des Bürgers an. Ueberdem wäre ja auch die Frage, ob nicht in den Republicken, wo man dergleichen Beispiele uneigennütziger Vaterlandsliebe finden will, die man in Monarchien zu vermissen glaubt, — in Sparta und in Rom — ob nicht in diesen, besonders in

Wollte man ferner untersuchen, ob wohl die Einwohner in China und Japan mit den Planeten, und mit den

Rom die Republik in eine Monarchie ausgeartet sey? wem fallen nicht die Tribunen, wem fällt nicht Sylla ein? nicht viel weniger als Monarchen — —

Das aber bey Seite gesetzet, so ist die Liebe zum Vaterland, also zum Monarchen, der es repräsentiret, eine natürliche Folge der Liebe zu uns selbst, und zu dem unsrigen, von was für einer Art das unsrige nun auch seyn mag. Daraus lassen sich alle die besonderen äusserlichen Ausbrüche der Vaterlandsliebe gegen den Monarchen selbst herleiten. Daß man sich der Freude nicht erwehren kann, wenn man den Monarchen sieht, — daß man mit Ehrfurcht von ihm redet, — daß das Land trauret, wenn er krank ist, — daher besonders die ausserordentliche Zärtlichkeit, der Enthusiasmus für seine Person in Kriegeszeiten.

Ein Volk, sagt Abbt, betrachtet den Monarchen schon von der ersten Kindheit an, als den Prinzen, der es beschützen wird; aber auch als ein theures Pfand, welches von der Nation beschützet werden soll. Der Prinz ist eine Quelle von Wohlthaten für die Unterthanen; aber eine Quelle, um die sie Wache halten. Sie wissen, daß er alles für sie ist, aber ohne sie nichts gegen andere thun kann.

Daher kann man, glaube ich auch den Antheil hernehmen, den die Unterthanen an dem nehmen, was eigentlich den Monarchen zunächst angehet. Die ganze französische Nation hielt sich geehrt, als eine Gesandschaft aus Siam nach Frankreich kam, — und wenn ein rußischer Thronerbe Preussens Friderich besucht, — so schätzen alle edle Unterthanen es sich zum Glück, auch äusserlich ihre Freude an einer solchen Begebenheit zu bezeugen!

Eben aus dieser Liebe zu sich selbst muß man es auch herleiten, wenn bey Veränderung des Vaterlandes nun auch die Liebe von dem ersten Monarchen, unter dessen Schutz man lebte, sich auf den andern, in dessen Land man ziehet, fortpflanzt. Daher die Richtigkeit des Sprüchworts, — vbi bene, ibi patria. Die Neigung, welche selbst bey einem veränderten Vaterland zu dem ersteren, wo man gelebt hat, zurückbleibt, ist ein Beweis, daß man seinen Nutzen nie, oder nur bey einem noch grösseren sehr schwerlich vergessen kann.

Anm. des Uebers.

den Fixsternen in einiger nur entfernten Verbindung und Zusammenhang ständen; – man suche sich manche aus ihnen aus, oder man bilde sich einige ein, deren Vaterland, und Familie in stolzem Frieden leben, die von keinen besondern Leidenschaften beunruhiget werden, welche die Verbindung zu der Zeit nicht fühlen, in welcher sie mit andern Dingen stehen, welche uns näher sind, als der Himmel: – man wird die Erfarung machen, daß, wenn sie von der Grösse und der Natur der Gestirne nur einige Kenntnis haben, ihre Freude sehr groß seyn wird, wenn etwa ein Stern entdeckt wird; – daß sie solchen mit Vergnügen betrachten, und, wenn sie Geschick genug dazu haben, sich auch Mühe geben werden, die Bewegungen desselben zu beobachten, und zu berechnen.

Wer sich in Geschäften, und in den mancherley Dingen dieses Lebens verwickelt befindet, wird sich freilich wenig darum bekümmern, ob ein Comet am Himmel stehe, oder ob eine Sonne, oder Mondfinsternis sey. Andere hingegen, wenn sie mit den Dingen, welche ihnen näher sind, nicht in so genauer Verbindung stehen, halten es für eine Sache von grosser Wichtigkeit, wenn man dergleichen Phänomene beobachten kann; weil sich im Grunde betrachtet in der ganzen Welt nichts findet, womit wir nicht in Verbindung ständen, wenn wir auch diese Verbindung nicht immer empfinden; gerade, so wie wir nicht in allen Fällen es fühlen, daß unsere Seele, ich sage nicht mit dem Arm, oder mit der Hand, sondern mit dem Herzen, und mit dem Gehirn verbunden sey.

Die mächtigste, und natürlichste Verbindung die Gott zwischen uns, und zwischen seinen Werken aufgerichtet hat, ist die Verbindung zwischen uns, und andern Menschen,

mit denen wir leben. Gott hat uns befohlen, sie zu lieben, als uns selbst; und damit diese aus freyer Wahl des Willens entstehende Liebe beständig sey, und nie aufhöre, so erhält, und verstärkt er sie durch eine natürliche Zuneigung, welche er uns selbst zu ihnen eindrückt. Deshalb hat er ein unsichtbares, und unbemerkliches Band geknüpfet, das uns unwiderstehlicherweise nöthiget, sie zu lieben; — über ihre Erhaltung, gleich, als über die unsrige zu wachen; — sie als nothwendige Theile des Ganzen anzusehen, mit denen wir jenes ausmachen, und ohne welches wir nicht bestehen könnten.

Nichts ist wohl mehr unserer ganzen Bewunderung werth, als eben diese natürliche Verbindung, welche wir in den Neigungen verschiedener Menschen, in den Bewegungen ihrer Körper untereinander, und besonders zwischen diesen Neigungen, und Bewegungen antreffen. In der That! diese geheime Zusammenkettung ist ein Wunder, das über alle unsere Gedanken gehet, und den höchsten Grad unsrer Verwunderung verdienet.

Wenn man ein Uebel heran eilen sieht, welches uns unvermuthet zustösset, oder zu dessen Ertragung unsere eigene Kräfte unzulänglich scheinen, so erheben wir, zum Beispiel, ein grosses Geschrey. Dieses, manchmal ohne unser Bewußtseyn, blos durch die Einrichtung unsrer Maschine entstandene Geschrey dringet ganz unfehlbar bis zu den Ohren derer, welche nahe genug sind, um uns die Hülfe zu leisten, welche wir bedürfen. Dieses Geschrey durchdringet sie, und machet sie aufmerksam, von was für einem Volk, in welcher Verfassung sie auch immer seyn mögen. Denn dies Geschrey ist allen Nationen, und allen äusserlichen Verfassungen bekannt, und gewöhnlich, so wie es auch

eigentlich allgemein seyn sollte. Es erschüttert das Gehirn, und verändert augenblicklich in den Körpern derer, die es hören, die ganze Disposition. Schleunig treibt es sie an, zu Hülfe zu kommen, oft, ohne daß sie sich dessen lebhaft bewußt wären. Nicht lange darf ein solches Geschrey dauren. Es wirket gleich auf ihre Seele, es verpflichtet sie bald, helfen zu wollen, und auf Mittel zu denken, dem zur Hülfe zu eilen, der diese so natürliche Bitte thut; wenn nur diese Bitte, oder vielmehr dieser Befehl gerecht, und den Gesetzen der Gesellschaft gemäß eingerichtet ist. Ein vergebliches Geschrey, das man ohne Grund, oder aus einem vergeblichen nichtsbedeutenden Schrecken erhebt, erwecket bey den umstehenden Unwillen anstatt des Mitleidens, oder wenigstens Spott; weil ein Geschrey ohne Ursache jedesmal ein Mißbrauch der Einrichtungen ist, welche die Natur zu unsrer Erhaltung getroffen hat. Ein solches vergebliches Geschrey erweckt ganz natürlich eine Abneigung, und ein Verlangen, das Unrecht zu rächen, welches man der Natur, das heißt, der Ordnung der Dinge anthut, wenn der, so es machet, es mit freiem Willen gemacht hat. Er sollte blos die Leidenschaft einer mit einigem Mitleiden vermischten Spottsucht, aber keinen Widerwillen, und keinen Wunsch, sich zu rächen, hervorbringen; so bald nemlich eine Scheingefahr, oder der falsche Schein einer dringenden Noth und Gefahr es auspresset. Es ist alsdann nöthig, darüber zu lachen, damit man den, der es erhebt, von seinem Schrecken, und seiner eitlen Furcht befreye, und ihn auf die Zukunft bessere. Aber auch Mitleiden verdient er, damit man ihm, als einem schwachen Menschen zu Hülfe komme. Denn nichts läßt sich gedenken, was mit der Ordnung der Dinge mehr übereinkomme, als eben dieses.

Ich maasse es mir hier gar nicht an, durch ein Beispiel zu erklären, was für Organen, und welches Verhältnis der Urheber der Natur in das Gehirn der Menschen sowohl, als der Thiere geleget habe, damit die zu ihrer Erhaltung nothwendige Verbindung, und der erforderliche Zusammenhang erhalten werde. Ich mache darüber nur einige Bemerkungen, daß man nun selbst weiter darüber nachdenke, und es einer genaueren Untersuchung würdige. Nicht darüber, wie nun eigentlich diese Organen in Schwingung, und Bewegung gebracht werden, und wie sich diese Bewegung durch die Luft, durch das Licht, und durch alle die kleinen Körper, die uns umgeben, vertheile; denn dies ist beinahe ganz unbegreiflich, und im Grunde nicht einmal nöthig zu wissen: sondern vielmehr, daß man die Wirkungen kennen lerne, welche sie hervorbringet. Verschiedene darüber angestellte Beobachtungen lehren uns freilich das Band kennen, das uns untereinander verknüpfet: nie werden wir aber zur genauen Kenntnis der eigentlichen Art und Weise, wie nun diese Verknüpfung geschehe, gelangen. Ohne viele Mühe sehen wir, daß eine Uhr die Stunden anzeige: — um aber den Mechanismus der Uhr kennen zu lernen, wird Zeit, und viele Mühe erfordert. Eben so befinden sich in dem Gehirn auch des kleinsten Thieres so viele, und so feine Organen, daß in den künstlichsten Maschinen kein solcher Mechanismus gefunden wird, als in dem Gehirn.

Wenn es nun aber gleich weder möglich, noch nothwendig ist, den Mechanismus der Organen zu begreifen: so wird es doch zur glücklichen Fortsetzung des Lebens unentbehrlich seyn, daß wir uns um eine deutliche Erkenntnis der Wirkungen bekümmern, welche eben diese Organen des Körpers verursachen. Die Struktur und Entstehungsart

einer Uhr kann uns immer unbekannt bleiben, und wir können die Uhr unsern Absichten gemäß gebrauchen. Hingegen würden wir unsere Zeit nicht darnach gehörig einrichten können, wenn wir nicht wüsten, daß sie die Stunden anzeigte. Demohngeachtet sind manche Menschen eines so geringen Nachdenkens fähig, daß man sie mit ganz leblosen Maschinen vergleichen könnte. Sie fühlen nicht einmal die Federn (reſſorts) die bey dem Anblick der äusserlichen Objekte in Schwingung gebracht werden. Oft werden sie erschüttert, und sie bemerken nicht einmal die Bewegung in ihrem eigenen Körper. Sie sind Sklaven, ohne die Ketten zu sehen, welche sie fesseln. Auf tausend-verschiedene Weise werden sie geführt, ohne die Hand zu beobachten, welche sie leitet. Sie halten sich für die einzigen Urheber aller Bewegungen, die sich bey ihnen ereignen. Sie unterscheiden, das, was der freyen Handlung ihres Willens gemäß vorgeht, und den Eindruck, welchen die Körper, die sie umgeben, auf sie machen, nicht gehörig von einander: daher glauben sie sich selbst führen zu können, wenn sie ein andrer führet. Jedoch hier ist nicht der Ort, dies alles weitläuftiger aus einander zu setzen.

Die Verhältnisse, welche der Urheber der Natur zwischen unsern natürlichen Neigungen gestiftet hat, um uns durch dieses gemeinschaftliche Band mit einander zu verbinden, scheinen unsrer aufmerksamen Untersuchung noch mehr werth zu seyn, als die Verbindungen, die man unter den Körpern selbst, oder unter den Geistern in Beziehung auf die Körper antrift. Alles ist hier auf eine so wunderbare Weise geordnet, daß diejenigen Neigungen, welche der Gesellschaft am meisten zu schaden scheinen, gerade die sind, welche ihr ausserordentlichen Vortheil schaffen, wenn sie nur einigermassen gemäßigt werden.

Der

Der Wunsch, zum Beispiel, den ein jeder Mensch zur Grösse hat, zielt seiner Natur nach zur Zerstörung aller Gesellschaften ab. Demohnerachtet ist dieser Trieb durch die Ordnung in der Natur so gemäßiget, daß er das Beste eines Staates weit eher, und besser befördert, als viele andere schwache, und unwirksame Neigungen. Er erzeugt eine edle Nacheiferung. – Er erweckt in uns die Tugend. – Er feuert die Tapferkeit im Dienste des Vaterlandes an. – Die Siege würden gewiß nicht erfochten werden, welche man itzt gewinnt, wenn der Soldat, und besonders der Officier nach Ehre, und Würde nicht trachten wollten. Da also alle einzelne Glieder der Armee blos ihres eigenen Privatinteresse wegen arbeiten, so befördern sie eben dadurch das allgemeine Beste des ganzen Landes. Wie vortheilhaft bleibt es also für das gemeine Beste, wenn ein jeder den innern Wunsch nach Grösse erhält, und ihn mäßiget.

Wollte indessen ein jedes Glied der Gesellschaft das auch äusserlich vorstellen, was es seiner Natur nach wirklich seyn mag; – wollte ein jeder dem andern ohne alle Zurückhaltung sagen, daß er der vornehmste Theil des Körpers seyn möchte, dessen Theil er ist, niemals aber der letzte, so würde dadurch gewiß eine beständige Zwietracht unter den Theilen desselben bleiben, und sie nie ein Ganzes ausmachen. Nicht alle Glieder des Körpers können der Kopf, oder das Herz seyn. Es sind Füsse, und Hände, es sind kleine, und grosse Glieder, – einige müssen befehlen, andere gehorchen. Wollte ein jeder öffentlich zu erkennen geben, daß er lieber befehlen, als gehorchen möge, wie das im Grunde betrachtet, ein jeder lieber wünschet; so ist es ganz augenscheinlich, daß sich alle politische Körper nach und nach auflösen, daß Unordnung, und Ungerechtigkeit überall ausgebreitet seyn würden.

So

So ist es dann unumgänglich nothwendig, daß Männer welche vorzüglichen Verstand besitzen, und daher vor andern geschickt sind, die edlen Theile dieses Körpers auszumachen, und andern zu befehlen, auch artig und herablassend sind; das heißt, daß sie jederzeit geneigt sind, durch ihre äusserliche Sitten, – durch ihre freundliche und liebreiche Gespräche andern zu bezeugen, daß sie aller der Ehre, die man ihnen erwies, unwerth wären; daß sie hingegen sie weit eher verdienten, daß sie sehr viele Hochachtung gegen sie unterhielten, u. s. f. Daher müssen auch die, so andern befehlen, wenn sie es an der Liebe, und der nöthigen Ordnung fehlen lassen, die Kunst besitzen, durch eine erdichtete und erzwungene Herablassung geringere zu hintergehen, die nur in Worten, und Verbeugungen bestehet, damit sie den Vorrang, der in einer jeden bürgerlichen Gesellschaft so nöthig ist, ohne Mißgunst erhalten können. Auf solche Art besitzt ein jeder Mensch die Grösse, welche er sich wünschet *): die Grossen besitzen sie wirklich, – die geringeren, und kleinere in der Einbildung, wenn sie durch die Verbeugungen, und das Ceremoniel andrer sich verleiten lassen, zu glauben, man halte sie nicht dafür, was sie doch eigentlich sind, – nemlich für die untersten Glieder der Gesellschaft.

Hieraus kann man im Vorbeigehn den Schluß machen; daß man sehr gegen die Höflichkeit verstosse, wenn man zu oft, und besonders, wenn man zu vorteilhaft von Sich spricht. Denn, wenn man auch alle die rühmlichen Eigenschaften besässe, die man ausposaunet, so wäre es doch jederzeit eine Beleidigung für die Personen, mit denen man umgeht, sie durch einen solchen angenommenen Ton gleich-

*) Ich rede menschlich; denn eine wahrhafte Grösse auf dieser Erde bestehet nur in Einbildung.

Anm. d. Verf.

gleichsam unter sich zu erniedrigen. Es müßten dann besondere Vorfälle, oder äussere in die Sinne fallende Merkmale ein solches Betragen rechtfertigen. Die Verachtung bleibt allemal das empfindlichste Unrecht, das man ausstehet. Sie ist am ersten fähig, die Gesellschaft aufzulösen. Nie dürfen wir hoffen, mit einem Menschen, dem wir unsre Geringschätzung gegen ihn zu erkennen geben, uns je genau verbinden zu können. Denn nichts mögen die Menschen weniger ertragen, als wenn sie der unterste Theil des Körpers seyn sollen, den sie zusammensetzen.

Die Neigung der Menschen also, sich einander äusserliche Artigkeitsbezeugungen zu sagen, hält dem Hange nach Ehre, und Ruhm sehr die Waage; und trägt ungemein viel zur Versüssung des Schmerzes bey, den alle die empfinden, welche in einem politischen Staatskörper die untersten Glieder sind. Es ist mithin ausser allem Zweifel, daß die gehörige Mischung dieser zwey Neigungen zur Unterhaltung der Gesellschaften viel beitrage.

Jedoch findet sich, so wie in der Freundschaft, – beym Mitleiden, – bey dem Wohlwollen, und andern Tugenden, auch bey dieser doppelten Neigung ein ausserordentliches Verderben. Was die bürgerliche Gesellschaft aufrecht erhalten sollte, das ist oft die Ursache ihrer Trennung, und Auflösung; und – um von dem Hauptgegenstand meiner Untersuchung nicht abzuweichen, es ist die Ursache der Fortpflanzung, und Mittheilung der Irthümer.

## II. Diese Neigung bestimmt uns, die Einfälle, und Gedanken unsrer Freunde zu billigen, und sie durch falsche Lobeserhebungen zu hintergehen.

Unter allen der bürgerlichen Gesellschaft unentbehrlichen Neigungen bringen uns die Freundschaft, – die Gewogen-

wogenheit gegen andere, – die Erkenntlichkeit, – und überhaupt alle diejenigen am meisten in Irthümer, welche uns bewegen, von andern in ihrer Gegenwart zu vortheilhaft zu reden.

Wir schränken unsere Liebe nicht blos auf die Person unserer Freunde ein; wir lieben mit ihnen alles, was sie nur auf irgend einige Weise angehet. Da sie aber gemeiniglich viel Leidenschaft für die Vertheidigung ihrer Meinungen beweisen; so bringen sie uns unvermerkt dahin, sie mit ihnen zu glauben, – sie zu billigen, – ja sie so gar mit mehr Hartnäckigkeit, und grösserem Eifer, als sie selbst thaten, zu vertheidigen. Wollten sie ihnen zu angelegentlich das Wort reden, so würde es sie eben nicht bey andern beliebt machen; hingegen uns kann man nicht tadeln, wenn wir sie auch noch so sehr vertheidigen. Bey ihnen würde es Eigenliebe heissen. Bey uns heißt es Großmuth.

Viele Gründe erwecken unsere Zuneigung zu andern Menschen. Sie gefallen uns, aber sie können uns zu gleicher Zeit wirkliche Dienste thun. Die Aehnlichkeit ihrer Gesinnungen, ihrer Neigungen, – und ihrer Geschäfte mit den unsrigen: – ihre Physiognomie, – ihr äusserliches, – ihre Tugend, – ihre Vermögensumstände – die Achtung, und Liebe, welche sie uns bezeugen, – die Dienstleistungen, welche sie uns erwiesen haben, oder die wir von ihnen noch erwarten, – und noch viele andere besondere Gründe bestimmen uns, sie zu lieben. Wenn sich also der Fall ereignet, daß einer unsrer Freunde, das heißt: daß ein Mensch, der mit uns einerley Neigungen hat, der wohl gebildet ist, und gut zu sprechen weiß, – den wir für tugendhaft, oder für einen Menschen von grossem Ansehn halten, – der uns Liebe, und Hochachtung erzeiget, – der uns einigen Dienst erwiesen hat, oder von dem wir ihn noch erwarten, –



25

oder endlich, welchen wir anderer besonderer Gründe wegen lieben: wenn es sich etwa zuträget, daß dieser Mensch irgend eine Meinung behauptet, so werden wir ihm augenblicklich Beifall geben, ohne daß wir dabey unsere eigene Vernunft nur im geringsten zu Rathe ziehen sollten. Ohne uns darum zu bekümmern, ob seine Meinung mit der Wahrheit übereinstimme, nehmen wir sie an, und vertheidigen sie, oft wider unsere bessere Ueberzeugung; — lediglich darum, weil es die dunkle, und confuse Begriffe unsers Verstandes, weil es unser verdorbenes Herz, und weil es die Vortheile so haben wollen, die wir aus dieser falschen Großmuth zu ziehen uns einbilden.

Besondere Beispiele hierüber anzuführen, halte ich für überflüßig, da beinahe nicht eine einzige Stunde in Gesellschaften vergehet, wo man deren nicht viele sammlen kann, wenn man nur auf dieselbe achtsam seyn will. Die Wahrheit ist es nur selten, der man Beifall zuwinket, gemeiniglich sind es die Freunde, welche wir lieben. Derjenige, welcher in der Gesellschaft redet, ist artig, und gefällig, — folglich hat er Recht. Wenn das nur wahrscheinlich ist, was er saget, so hält man es schon für die Wahrheit selbst. Ist seine Hypothese aber lächerlich und zu dreuste gewagt, so wird sie wenigstens, als wahrscheinlich ausgegeben. Er ist ein Mensch, der mich liebt, — der mich hochschätzt, der mir angenehme Dienste erwiesen hat, oder sie noch zu erweisen im Stande ist, — der meine Meinung bey andern Gelegenheiten vertheidigt hat: ich wäre also undankbar, und sehr unverschämt, wenn ich mich den seinigen widersetzen, oder ihnen meinen Beifall vorenthalten wollte. So spielet man mit der Wahrheit. Wir gebrauchen sie nach unserm Eigennutz, und vertheidigen die falschen Meinungen, die wir haben, gemeinschaftlich.

Ein

Ein rechtschafner Mann sollte es keinesweges übel aufnehmen, wenn man ihn zu unterrichten, oder seine Kenntnisse zu berichtigen suchet, wenn man nur die Regeln der Höflichkeit nicht aus den Augen setzet. Wenn also unsere Freunde darüber empfindlich würden, wenn wir ihnen mit Bescheidenheit ihren Irthum vorstellten, so müsten wir sie ihre Eigenliebe, und ihre Irthümer selbst verantworten lassen, weil sie es so haben wollen, und wir weder ihnen befehlen dürfen, noch ihre Denkungsart umschaffen können.

Ein wahrer Freund wird nimmermehr die Irthümer seines Freundes billigen. Denn, wenn wir ohne Unterschied ihre Meinungen vertheidigen, so thun wir ihnen mehr Schaden, als wir glauben. Unsere Lobeserhebungen, und Beifall macht sie nur stolz, und bestärket sie in ihren Irthümern: – sie kommen dann in einen Zustand, wo sie der Verbesserung nicht mehr fähig sind, sie handeln, und entscheiden nicht anders, als wären sie untrüglich geworden.

Woher käme es wohl, daß die reicheren, die mächtigeren, die, so in grossen Ehrenstellen stehen, und überhaupt alle, so über andere erhaben sind, sich oft für untrüglich halten, und sich so betragen, als wenn sie mehr Verstand hätten, als andere, die nur in der Niedrigkeit, oder in dem Mittelstande leben, – woher käme es anders, als daher, daß man niederträchtig genug ist, alle ihre Einfälle ohne dem geringsten Unterschied gut zu heissen? unsere übertriebene Billigung dessen, was unsere Freunde sagen, überredet sie folglich nach und nach, daß sie mehr Verstand hätten, als andere: – daher werden sie dreiste, unbehutsam, stolz, und können, ohne es gewahr zu werden, weit eher in die gröbsten, und gefährlichsten Irthümer gerathen.

Daher kommt es, daß uns unsere Feinde oft einen grösseren Dienst erzeigen, und zur Aufklärung unseres Verstandes durch ihre Einwürfe oft mehr beitragen, als unsere

Freunde durch ihr vieles Lob zu thun nicht im Stande sind; weil jene uns nöthigen, auf unsrer Hut zu seyn, und darauf, was wir behaupten, alle mögliche Aufmerksamkeit zu wenden, welches beinahe schon ganz allein im Stande ist, uns vor Irthümer zu bewahren. Unsere Freunde hingegen schläfern uns nur ein, und erwecken in uns ein so falsches Zutrauen zu uns selbst, daß wir unwissend, und eitel werden. Nie sollten wir also unsere Freunde bewundern, und ihre Meinungen blos aus Freundschaft vertheidigen: aber nimmermehr müsten wir uns dann auch unsern Feinden blos aus Feindschaft widersetzen. Vielmehr wäre es unsere Pflicht, den Ton der Schmeicheley so wohl, als die Gabe des Widerspruches abzulegen, und Aufrichtigkeit genug zu besitzen, die Evidenz, und die Wahrheit da anzunehmen, wo wir sie finden.

Ueberdem sollten wir auch wohl bedenken, daß die mehresten Menschen uns blos aus einem natürlichen Hang Schmeicheleien, oder andere verbindliche Bezeugungen machen, um den Anschein eines grossen Verstandes zu haben, oder um den Beifall andrer zu erlangen, oder aus Hofnung, einer ähnlichen Schmeicheley, oder endlich aus einer gewissen Art von Spottsucht, und Bosheit. Wenn wir das vor Augen behielten, würden wir uns niemals durch das, was sie sagen, einschläfern lassen. Erfahren wir es nicht alle Tage, daß Leute, die sich nicht einmal einander kennen, sich demohngeachtet bis zu den Wolken gleichsam erheben, – daß sie es schon den ersten Tag thun, da sie sich sehen, und zum erstenmale sprechen? was ist gewöhnlicher, als Leute zu erblicken, welche einen Mann, der etwa einen öffentlichen Vortrag gehalten hat, ganz übertrieben loben, und in eine so ungeheure Verwunderung über ihn ausbrechen, so gar in der Gegenwart derer, mit denen sie sich kurz vorhero über eben denselben Mann lustig gemacht hatten. Wenn jemand

Bewunderung mit den Händen zuklatschet, oder wenn er über Dinge, die er nicht einmal verstehet, blaß, und voller Erstaunen da steht: so wird das keinen richtigen Beweis abgeben, das, was der Mann saget, sey etwas wunderbares; vielmehr wird es so viel beweisen, daß er unter seinen Zuhörern Schmeichler, daß er Freunde, – vielleicht auch, daß er Feinde habe, welche sich über ihn belustigen. Vielleicht redet er auf eine einnehmende Weise, vielleicht ist er reich, und mächtig, oder, wenn man es so haben will, so ist es ein Kennzeichen, das, was er sagt, gründe sich auf die dunkle, und verwirrte, aber sehr auffallende und angenehme Begriffe unsrer Sinne, oder verrate ein grosses Feuer der Einbildungskraft. Denn es bleibt doch nur ein sehr seltener Fall, die Wahrheit zu loben, – aber häufig genug ist es, der Freundschaft, den Reichthümern, – und der Wahrscheinlichkeit eine Lobrede zu halten.

Vielleicht wird man nun noch erwarten, daß, da ich von den Neigungen der Geister im allgemeinen geredet habe, ich mich nun auch in eine genaue Abschilderung der besonderen Bewegungen einlassen werde, welche bey der Gegenwart des Guten und Bösen zu entstehen pflegen. Oder; daß ich nun die Natur der Liebe, – des Hasses, – der Freude, – der Traurigkeit, überhaupt aller intellektuellen Leidenschaften, der allgemeinen, und der besonderen, der zusammengesetzten, und der einfachen erklären würde. Aber ich habe mich nirgends anheischig gemacht, alle und jede Bewegung der Geister zu erörtern.

Ich werde sehr zufrieden seyn, wenn man meinen Hauptendzweck, und Plan in diesem Werke von der Untersuchung der Wahrheit nicht verkennen will, daß ich nemlich auf die Schwäche und Unwissenheit unsers Verstandes die Menschen aufmerksam machen, und zeigen wollte, wie wir alle dem Irthum, und der Sünde unterworfen sind. Ich

habe

habe es schon gesagt; und ich wiederhole es noch einmal; vielleicht daß man sich dessen dann wieder erinnert. Es ist nie meine Absicht gewesen, die Natur des menschlichen Geistes bis auf den Grund zu erforschen. Ich muste nur hie und da etwas sagen, um die Irthümer in ihren Quellen aufzusuchen – um sie in gehörige Ordnung zu stellen, und auseinander zu setzen; mit einem Worte, um mich verständlich zu machen. Wenn also die Gränzen überschritten sind, die ich mir gemachet habe: so kommt es vielleicht blos daher, daß ich neue Dinge sagte, die mir von Folge zu seyn schienen, von welchen ich auch glaubte, daß man sie mit Vergnügen lesen könnte. Vielleicht habe ich mich geirret. Ich muste aber doch diese gute Meinung für mich selbst haben, um mit Freimüthigkeit schreiben zu können; denn wer wird wohl je öffentlich auftreten, und reden, wenn er sich nicht auf Zuhörer Rechnung machen kann? Es ist wahr, ich habe vieles gesagt, was nicht so zu meiner Absicht gehörte, als die Untersuchung der Bewegungen der Seele; ich gestehe es; – indessen will ich doch nicht gern mich fesseln lassen, wenn ich mir auch noch eine so systematische Ordnung gemacht habe. Ich habe mir eine Ordnung gemacht, um desto sichrer einem Leitfaden zu folgen; aber ich glaube mir selbst die Freiheit zu vergönnen, in meiner Laufbahn den Kopf überall hinzuwenden, ob ich etwas der Betrachtung würdiges entdecken mögte. Ich verstatte mir so gar manchmal eine kleine Entfernung von dem Wege, um zu ruhen: wenn ich mich nur nicht verirre. Es sey einem jeden erlaubt, weiter vorwärts zu gehen, wer mit mir nicht ruhen will. Er kann das Blatt nur umwenden. Sollte es ihm aber misfallen, so bedenke er, daß viele, die mit mir geruhet haben, eben dadurch gestärkt ihre Reise glücklicher geendigt haben.

# Ende des zweiten Bandes.

# Verbesserungen zum ersten Bande.

S. Vorrede.

XIV Zeile 9 bartarisch, lies barbarisch
XXI Z. 9 von l. an
XXII Z. 19 baß, l. daß
XXIII Z. 37 verzehrte, l. vermehrte
XXVII Z. 26 Nachläßigkeit, l. Nachläßigkeit
XXXI Z. 40 Luft, l. Lust
XXXII Z. 21 richtigste, l. wichtigste
S. 6 Z. 2 den Willen, l. der Wille
— 7 Z. 14 würden wir alle, l. würden wir demohnerachtet alle
— 12 Z. 23 auf alles gute, l. zu allem Guten
— 19 Anm. Z. 12 Gesetz, l. Gefolg
— 32 Z. 29 den anderm l. dem andern
— — — 30 und in l. und ihm in
— 38 Z. 11 Schlüssen, l. Schliessen
— 44 Anm. Z. 24 limittiren, l. limitiren
— 45 Z. 3 allgemeine, l. allgemein
— 46 Z. 14 getrofnen, l. getroffenen
— 47 Z. 11 alle Unordnung, l. alle die Unordnung
— 47 Anm. Z. 2 der wirkenden, l. die wirkende
— 47 Anm. Z. 7 mußte, l. müßte
— 51 Z. 29 da, l. daß
— 55 Anm. Z. 8 und witzig, l. und witzig sind
— 85 Z. 26 den, l. der
— 88 Z. 31 einnehmen, l. lang scheinen
— 113 Z. 25 Erschütterung demselben, l. Erschütterung sich demselben
— 116 Z. 8 im Gehirne auch, l. im Gehirne es auch
— 118 Z. 25 Freunde, l. Freude
— 132 Z. 25 nöthig, wenn, l. nöthig, daß, wenn
— 152 Z. 1 da, l. die
— 152 Z. 8 nur, l. mir
— 159 Z. 22 das, l. dem,
— — Z. 22 ihm, l. ihr,
— 160 Z. 9 Satz, ausgemachter, l. Satz eine ausgemachte
— 161 Z. 3 Salzes, sind beide, l. Salzes, und so sind beide
— 162 Z. 11 die, l. Die
— 164 Z. 23 oder Salztheile, l. oder der Salztheile
— 169 Anm. Z. 9 Zeichnis, l. Zeugnis

Bayerische Staatsbibliothek München

— 172 Z. 26 sich, l. sie
— 175 Z. 14 vergessen, der, l. vergessen. Der
— 179 Z. 26 folgem, l. folgen
— 191 Z. 24 welche, l. welches
— 192 Z. 22 und ihrer, l. und gegen ihre
— 197 Z. 14 in der, l. und die
— 210 Z. 14 Gedanken der Zeit, l. Gedanken in der Zeit
— 212 Z. 30 sie, l. ihn
— 218 Z. 22 welche, wenn sie gebogen sind behalten sie, l. welche, wenn sie nach einer gewissen Richtung gebogen sind, dieselbe Leichtigkeit von neuem gebogen zu werden, behalten, bleibt auch bey diesen
— 220 Z. 32 daß folglich deren kein Zweifel mehr übrig sey, so ist folglich daran kein Zweifel mehr übrig
— 221 Z. 3 aufzuwärmen, l. aufzuschwellen
— 230 Z. 3 den, l. die
— 241 Anm. Z. 1 Kezzio, l. Rizzio
— 248 Z. 24 verband, wie, l. verband, denn, wie
— 248 Z. 25 ohnmöglich, l. leicht möglich
— 250 Z. 3 doch, l. auch
— 255 Z. 24 abstrakften, l. abstrakteften
— 258 Z. 20 allem, l. dem
— 260 Z. 20 sie, l. so
— 261 Z. 4 durchdenken, l. durchzudenken
— 271 Anm. Z. 9 C * * l. L * *
— 273 Z. 22 der, l. die
— 275 Z. 19 das, l. dem
— 278 Z. 18 Irthum loszumachen, l. Irthum sich loszumachen
— 282 Z. 12 Mine sich, l. Mine
— 282 Z. 29 das, l. dem
— 284 Anm. Z. 8 gehört, l. gehören
— 288 Z. 4 belag, l. belang
— 288 Z. 21 sich, l. nicht
— 292 Z. 7 ihren Geschäften, l. ihre Geschäfte
— 293 Z. 26 unverantwortliche, l. unverantwortlichste
— 307 Z. 26 fast, l. fest
— 323 Z. 26 Ethusiasten, l. Enthusiasten

Bayerische
Staatsbibliothek
München

1-4 = 2000.-

Aug. 84

20,7/25

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Malebranche, Nicolas, / Ulrich, Johann Heinrich Friedrich, / Paalzow, Christian Ludwig,

Malebranche von der Wahrheit, oder von der Natur des menschlichen Geistes und dem Gebrauch seiner Fähigkeiten um Irthümer in Wissenschaften zu vermeiden sechs Bücher
Bd.: Zweiter Band

Halle 1777

Ph.sp. 531-2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10043854-2
VD18 90601181